

في  
التبوير الإسلامي

﴿ ٣٧ ﴾

# الشرع الإسلامي

صالحة لكل زمان ومكان

لشيخ الإسلام: محمد الخضر حسين

تقديم وتحقيق  
د / محمد عمارة

# الشيخنا الإسلامى

صالحه لكل زمان ومكان

لشيخ الإسلام محمد الخضر حسين

تقديم وتحقيق

د. محمد عنبر



أصدرها أحمد محمد إبراهيم سنة ١٩٧٥



الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان

تقديم وتحقيق د/محمد عمارة

يونيه ١٩٩٩ م

٥٩١٢ / ١٩٩٩ م .

I . S . B . N 977 - 14 - 0947 - 6

دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع .

٨٠ المنطقة الصناعية الرابعة .

مدينة السادس من أكتوبر .

ت: ٢٣٠٢٨٧ / ٠١١ (١٠ خطوط)

فاكس: ٢٣٠٢٩٦ / ٠١١

١٨ ش كامل صدقي - الفجالة - القاهرة

ت: ٥٩٠٩٨٢٧ - ٥٩٠٨٨٩٥ / ٢

فاكس: ٥٩٠٣٣٩٥ / ٢ . ص.ب: ٩٦ الفجالة .

٢١ ش أحمد عرابي - المهندسين - الجيزة

ت: ٢٤٦٦٤٣٤ - ٢٤٧٢٨٦٤ / ٢

فاكس: ٢٤٦٢٥٧٦ / ٢ . ص.ب: ٢٠ إمبابة .

اسم الكتاب

اسم المؤلف

تاريخ النشر

رقم الإيداع

التقديم الدولي

الناشر

المركز الرئيسي

مركز التوزيع

إدارة النشر

## تقديم

بقلم: الدكتور محمد عمارة

الإسلام : عقيدة وشريعة . . والعقيدة : تصديق إيماني قلبي ، يظل سرا بين الإنسان وبين الله ، سبحانه وتعالى . . أما الشريعة ، فإنها معالم الطريق الذي يسلكه الإنسان المؤمن في هذه الحياة ، ليرجم عن الاعتقاد المستكن في القلب والضمير . . ومن هذه المعالم : العبادات التي تنمي وترعى وترعى طاعة المخلوق للخالق ، وحب العبد لمولاه . . ومنها : المعاملات التي تحكم علاقة الإنسان بالإنسان ، ونظم الاجتماع البشري ، في مختلف ميادين هذا الاجتماع . . ومنها : منظومة القيم والأخلاق ، التي تجعل الإنسان المؤمن يجسد في سلوكه مثل الإسلام ، بالطبع والسجية ، ودوغما جبر قانون أو مخافة سلطان . .

فالشريعة ، بهذا المعنى ، وبهذه الأبعاد ، هي ترجمان العقيدة الإسلامية ، ومعالم منهاج الحياة الإسلامية ، الكافلة لسعادة الإنسان في الدنيا ، ومن ثم في الدار الآخرة ، التي هي خير وأبقى . . وقبل الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة ، لوطن العروبة وعالم الإسلام ، لم يكن أحدهم علماء الإسلام يشغل نفسه بالدفاع



عن الشريعة الإسلامية ، ولا يكتب ليبرهن على أنها صالحة لكل زمان ومكان - فتلك كانت بدهية من بدهيات العقل المسلم والحياة الإسلامية ، ترسخت فى الواقع ، وامتحنتها تطبيقات التاريخ عبر القرون .. وكانت اهتمامات العقل المسلم منصرفة إلى تقريب الناس من تطبيق هذه الشريعة ، واستنباط الأحكام الجديدة التى تحكم مستجدات الواقع المتطور فى مجتمعات الإسلام ..

ولن تجد ، فى الحياة الفكرية الإسلامية ، دفاعا عن الشريعة ، وبرهنة على صلاحيتها لكل زمان ومكان - فى العصور السابقة على الغزوة الاستعمارية الحديثة - اللهم إلا إذا كان المقام مقام جدال بالتي هى أحسن مع غير المسلمين ..

أما بعد الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة ، لوطن العروبة وعالم الإسلام ، فلقد تغير هذا الحال ..

● فثقافة الحداثة الغربية ، التى تتمحور حول الإنسان ، بدلا من المتمحور حول الله .. والتى جعلت الإنسان «طبيعيا» - أى جزءا من الطبيعة - بدلا من أن يكون إنسانا ربانيا .. هذه الثقافة الحداثية قد أقامت قطيعة معرفية مع الموروث الدينى ، ومنه الشريعة الإلهية ، وذهبت - بالعلمانية - إلى عزل السماء عن الأرض ، وتحرير الإنسان والاجتماع البشرى من ضوابط وأحكام ومعايير وفلسفات الشرائع الإلهية .. وأعلنت ثورة إنزال الدين عن عرشه ، وإحلال هيمنة العقل محل شرائع السماء . وقالت : «لقد أصبح الإنسان وحده مقياسا للإنسان .. ومنذ الآن فصاعدا راح

الأمّل بمملكة الله يتزاح لكي يخلّى المكان لتتقدم عصر العقل  
وهيمنتها ، وراح نظام النعمة الإلهية ينمحي ويتلاشى أمام نظام  
الطبيعة» (١) !!

وفى ركاب الغزوة الاستعمارية الحديثة جاءتنا هذه الثقافة  
الحداثيّة ، تريد عزل شريعة الإسلام عن عرشها التاريخي ،  
وإحلال القانون الوضعي اللاديني محل شريعتنا وفقه المعاملات  
الإسلامي ، لا بدافع الكراهية للإسلام فحسب ، وإنما إلحافاً للعقل  
القانوني في بلادنا بنظيره العلماني الغربي ، تأييداً وتأبيداً لإلحاق  
أمتنا وعالمنا بالمركزية الغربية في كل ميادين التبعية والإلحاق . .

● فبدأت في مصر علمنة القانون - جزئياً - مع تزايد النفوذ  
الأوربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي . . غير  
المحاكم القضائية . . والمحاكم المختلطة سنة ١٨٧٥م . . ثم عمّت  
بلوى هذه العلمنة القانونية ، في ظل حراب الاستعمار الإنجليزي  
سنة ١٨٨٣م . .

● ونفس الشيء حدث ببلاد المغرب العربي ، عندما سعى  
الاستعمار الفرنسي إلى «الفصل بين الإسلام والاستعراب» . .  
ودمج العادات والأعراف في القانون الفرنسي ، بدلاً من اندماجها  
في القانون الإسلامي . . ليتم التمدن خارج دائرة الإسلام . .  
وفي اتجاه فرنسي خالص» (٢) !

(١) إميل بولا ( الحرية ، العلمنة : حرب شطري فرنسا ومبدأ الحداثة ) منشورات سيفر ،  
باريس سنة ١٩٨٧م . انظر هاشم صالح - مجلة «الوحدة» - المغرب - عدد فبراير  
- مارس سنة ١٩٩٣م

(٢) محمد السماك ( الأقليات بين العروبة والإسلام ) ص ٥٧-٦٣ . طبعه بيروت سنة  
١٩٩٠م .

● ورغم أن علماء الأمة قد تصدوا لهذه الحداثة العلمانية  
 اللادينية .. فهاجم رفاة الطهطاوى (١٢١٦ - ١٢٩٠ - ١٨٠١ -  
 ١٨٧٣م) إحلال العقل محل الشرع - لأنهما متزاملان فى المنهاج  
 الإسلامى - وقال : «إن تحسين التواميس الطبيعية لا يعتد به إلا  
 إذا قرره الشارع . . وليس لنا أن نعتمد على ما يُحسِّنُه العقل  
 أو يُقَبِّحُه إلا إذا ورد الشرع بتحسينه أو تقبيحه . . فكل رياضة لم  
 تكن بسياسة الشرع لا تثمر العاقبة الحسنى . ولا عبرة بالنفوس  
 القاصرة ، الذين حكموا عقولهم بما اكتسبوه من الخواطر التى ركنوا  
 إليها تحسينا وتقبيحا ، وظنوا أنهم فازوا بالمقصود ، بتعدى الحدود .  
 فينبغى تعليم النفوس السياسة بطرق الشرع ، لا بطرق العقول  
 المجردة (٣) » .

إلا أن ثقافة الحداثة اللادينية مضت تكسب لها مواقع فى عقول  
 نفر من مثقفينا ..

● وعندما بدأ القانون الوضعى العلمانى يتسلل - فى استحياء -  
 إلى بعض مجالس التحكيم التجارى فى بعض الموانئ  
 الإسلامية ، نبه الطهطاوى على هذا الخطر ، ولفت الأنظار إلى وفاء  
 الشريعة الإسلامية بكل شئون المعاملات .. وقال : «لقد أخذت  
 تُرتب الآن ، فى المدن الإسلامية ، مجالس تجارية مختلطة لفصل  
 الدعاوى والمرافعات بين الأهالى والأجانب ، بقوانين فى الغالب  
 أوربية ، مع أن المعاملات الفقهية لو انتظمت ، وجرى العمل بها ،

(٣) (الأعمال الكاملة) ج ٢ ص ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦٩ ، ٣٢ ، ٤٧٧ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ . دراسة  
 وتحقيق : د . محمد عمارة . طبعة بيروت سنة ١٩٧٣ م .

لما أخلت بالحقوق .. ومن أمعن النظر فى كتب الفقه الإسلامية ،  
ظهر له أنها لا تخلو من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع  
العمومية .. إن بحر الشريعة الغراء ، على تفرع مشاريعه ، لم يغادر  
من أمهات المسائل صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها وأحياها بالسقى  
والرى ، ولم تخرج الأحكام السياسية عن المذاهب الشرعية ، لأنها  
الأصل ، وجميع مذاهب السياسات عنها بمنزلة الفرع (٤) ..

ومع ذلك ، مضى الاستعمار يفرض علمنة القانون ، ويعزل  
الشريعة الإسلامية عن عرشها ، بقوة سلاح الاستعمار .. وبعبارة  
«القانونى» الفرنسى «جورج سوردون» : «فإن الأسلحة الفرنسية  
هى التى فتحت البلاد العربية ، وهذا يخولنا اختيار التشريع الذى  
يجب تطبيقه فى هذه البلاد» (٥) ..!

● وعلى درب المقاومة - الذى ارتاده الطهطاوى - سار علماء  
الإسلام .. ومؤسسات العلم الإسلامى .. وجماهير الأمة ..  
فكتب جمال الدين الأفغانى (١٢٥٤ - ١٣١٤ هـ - ١٨٣٨ -  
١٨٩٧ م) : «إن علاج الخلل إنما يكون برجوع الأمة إلى قواعد دينها ..  
فهذا هو السبيل لبلوغ منتهى الكمال الإنسانى .. ومن طلب  
إصلاح الأمة بوسيلة سوى هذه فقد ركب بها شططا ، وجعل  
النهاية بداية ، وانعكست التربية ، ونظام الوجود ، فينعكس عليه  
القصد ، ولا يزيد الأمة إلا نحسا ، ولا يكسبها إلا تعسا» (٦) ..

(٤) المصادر السابق . ج ١ ص ٥٤٤ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ .

(٥) (الأقليات بين العروبة والإسلام) ص ٥٧ .

(٦) (الأعمال الكاملة) ص ١٩٧ - ١٩٩ . دراسة وتحقيق : د . محمد عمارة طبعة  
القاهرة سنة ١٩٦٨ م .



● وعلى ذات الدرب ، سار الإمام محمد عبده (١٢٦٥ - ١٣٢٣هـ - ١٨٤٩ - ١٩٠٥م) ، فأعلن : «أن سبيل الدين ، لمريد الإصلاح في المسلمين ، سبيل لامندوحة عنها ، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين ، يحوجه إلى إنشاء بناء جديد ، ليس عنده من مواده شيء ، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحدا . وإذا كان الدين كافلا بتهذيب الأخلاق ، وصلاح الأعمال ، وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها ، ولأهله من الثقة فيه ماليس لهم في غيره ، وهو حاضر لديهم ، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث مالا إمام لهم به ، فلم العدول عنه إلى غيره؟!» (٧) . .

لكن حراب الاحتلال الاستعماري ، استطاعت - بالترغيب والتهريب - وبالعنصرية التي بهرت نفرا من مثقفينا . . وبالعمالة الحضارية - التي وظفت قوما آخرين - . . استطاعت أن تبلور - في الحاكمين والمحكومين - تيارا يرى في الشريعة الإسلامية «منظومة قانونية تاريخية» ، كانت صالحة للإعمال في الزمن الغابر ، لكنها لا تستطيع أن تلبى احتياجات هذا العصر الحديث . . بل وأن يرى في الإسلام صورة للنصرانية ، تقف عند العقيدة والروحانية وملكة السماء ، ولا شأن لها بالسياسة والاجتماع والاقتصاد والنظم والحكومات . .

حدث هذا - بدرجات متفاوتة - في دوائر الفكر . . والحكم -

(٧) (الأعمال الكاملة) ج٣ ص ١٠٩ ، ٢٣١ : دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة . طبعة القاهرة سنة ١٩٩٣م

بوطن العروبة وعالم الإسلام .. الأمر الذى جعل - ويجعل - من الحديث عن صلاحية الشريعة الإسلامية لكل زمان ومكان ، فريضة من فرائض العقل المسلم ، وقياماً بواجب من واجبات الإسلام ، الذى لا تغنى عقيدته عن شريعته ، لأن الشريعة فيه هى ترجمان الاعتقاد ، والمنهاج الذى يسلكه المسلم إلى تحقيق هذا الاعتقاد ..

وفى هذا السياق .. وقياماً بهذا الواجب الدينى ، كتب شيخ الإسلام ، والإمام الأكبر ، والعالم الأصولى المجدد الشيخ محمد الخضر حسين ( ١٢٩٣ - ١٣٧٧ هـ - ١٨٧٦ - ١٩٥٨ م ) هذه الدراسة - التى نقدم بين يديها - عن ( الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان ) .. كتبها مقالات .. ثم جمعها فى ( رسائل الإصلاح ) (٨) .



وإذا كنا ، رغم ظهور الآثار المدمرة لعلمنة الحياة والمجتمعات ، ورغم ظهور الآثار القاتلة فى بنية النموذج العلمانى للحضارة الغربية ، إذا كنا لا نزال نواجه الدعوات الشرسة والمحمومة لعزل الشريعة الإسلامية عن عرش العدل والحقوق والقضاء

---

(٨) فى ترجمة الشيخ محمد الخضر حسين ، انظر «نقص كتاب الإسلام وأصول الحكم» - الذى نشرناه فى هذه السلسلة - «فى التنوير الإسلامى» ص ٣- ٢٣ . طبعة نهضة مصر سنة ١٩٩٨ م . وانظر كتابنا «معركة الإسلام وأصول الحكم» طبعة القاهرة سنة ١٩٩٨ م . أما هذه الدراسة - عن الشريعة الإسلامية - فلقد نشرها الشيخ الخضر فى الجزء الثالث من «رسائل الإصلاح» ص ١٩- ٧٢ . طبعة القاهرة سنة ١٣٥٨ هـ . سنة ١٩٣٩ م .

والمعاملات . . . بل ونشهد «غلو علمانيا» بجحد وجود حاكمية لهذه الشريعة ، عبر تاريخ الإسلام . . . حتى ليصل هذا الغلو بواحد من رموزه ، إلى الادعاء بأن الحكم بما أنزل الله كان خصوصية لرسول الله ﷺ ، وأن الأمة قد احتلت عرش التشريع بدلا من الله منذ وفاة الرسول ! - فوفاة الرسول - ينظر هذا الغلو اللاديني - انتهت الشرعية الإلهية ، وحلت محلها الشرعية البشرية . . . فيقول : «إن قبول المؤمنين للتشريع - (على عهد الرسول ﷺ) - اتبنى أساسا على الإيمان بالله - سلطة التشريع - . . . وبعد وفاة النبي ﷺ انتهى التنزيل . . . مع انعدام الوحي . . . ووقف الحديث الصحيح ، فسكنت بذلك السلطة التشريعية التي أمن بها المؤمنون ، والتي كانت الأساس في قبولهم للتشريع . . . وبعد ذلك ، كان من اللازم أن يفهم الخلفاء ويدرك الفقهاء أن الشرعية انتقلت إلى الأمة . . .»

فهو يعتبر وفاة الرسول ﷺ انتهاء للتنزيل ، وليس اكتمالا للتنزيل ، وانعداماً للوحي ، بدلا من تمام الوحي ، وسكوتا للسلطة التشريعية - ذات المصدر الإلهي - بدلا من خلود هذه السلطة التشريعية الإلهية !! . . .

أى أنه يحكم بالإعدام على الشريعة الإسلامية منذ وفاة الرسول ﷺ . . . ويجعل تتعلق بهذه السلطة الإلهية فى التشريع مجرد «زور واقتراء وبهتان من الخلفاء والفقهاء» (٩) !!! .

(٩) محمد سعيد العشماوى (معالم الإسلام) ص ١١٧ ، ١١٨ . وانظر كذلك ص

١٢٠ ، ١٢١ . طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩ م . وانظر - فى تنفيذ كل دعاوى العشماوى

- كتابنا (سقوط الغلو العلماني) طبعة القاهرة سنة ١٩٩٥ م .

إذا كنا - بعد قرنين من الغزوة الاستعمارية الحديثة - قد أصبحنا نواجه «غلو علمانيا» ، لم يجرؤ على الإعلان عنه غلاة المستعمرين والمنصرين . . فإن حاجتنا تتزايد لفقه حقيقة الشريعة الإسلامية . . وفقه معنى صلاحيتها لكل زمان ومكان . . الأمر الذى يجعل تقديمنا لهذه الدراسة «الأصولية - التجديدية» - التى كتبها شيخ الإسلام الشيخ محمد الخضر حسين . . استجابة وتلبية لضرورة من ضرورات الفكر فى هذا الواقع الذى نعيش فيه . .

والله نسأل أن يتفع بها . . وأن يتقبلها حالصة لوجهه . . وأن يجعلها فى ميزان حسنات هذا الإمام العظيم . . .

د. محمد حسارة



## الشرعية الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان

### تمهيد

يقع في وهم من لا يدري ما الإسلام أن شريعته لا توافق حال العصر الحاضر ، ويبنى توهمه هذا على أن القوانين إنما تقوم على رعاية المصالح ، ومصالح العصور تختلف اختلافا كبيرا ، فالدعوة إلى بقاء أحكامها نافذة هي في نظره دعوة إلى خطة غير صالحة .

ذلك ما نقصد في هذا المقال إلى تنفيذه وتفصيل القول في دفع شبهته ، حتى يثبت بالدليل الموثق رأي العين أن الشريعة الغراء تسير كل عصر ، وتحفظ مصالح كل جيل .

ولما كان التشريع الإسلامي يعتمد في معظم أحكامه على الاجتهاد ، استدعى البحث أن تصدره بكلمة في الاجتهاد ، وفي هذه الكلمة ترى شيئا من عظمة علماء الشريعة ، ولا إخالك إلا أن تقرأ البحث بدقة فلا تأتي على آخره حتى تشهد بأنهم كانوا هداة مصلحين . وتأخذ بعد بحث الاجتهاد في تقرير الأصول التي جعلت الشريعة تسع مقتضيات العصور على اختلافها ، وتقوم بحاجات الشعوب على تباعد ما بينها ، ونسوق لك الشواهد على هذا من عمل القضاة ورجال الفتوى ، حتى لا يبقى في صدرك حرج من مزاعم أولئك الذين يكتبون أو يخطون فيما لا يعلمون .

## الاجتهاد في أحكام الشريعة

شريعة الإسلام عامة فلا يختص بها قبيل من البشر دون قبيل ، ودائمة فلا يختص بها جيل دون جيل ، وأفعال البشر على اختلاف أجناسهم ولعاقب محصورهم لا تنتهي إلى حد ، ولا تدخل تحت حصر ، ومن أجل هذا لم تنزل أحكامها في نسق واحد من التفصيل والبيان ، بل أرشدت الشريعة إلى بعضها بدلائل خاصة ، وقررت بقيتها في أصول كلية ليستنبطها الذين أوتوا العلم عند الحاجة إليها .

يمكن العالم من استنباط الأحكام بمعرفة أمرين :

(أحدهما) الأدلة السمعية التي تنزع منها القواعد والأحكام .

(ثانيهما) وجود دلالة اللفظ المعتمد بها في لسان العرب واستعمال البلغاء .

ويرجع النظر في الأدلة السمعية إلى الكتاب والسنة والإجماع ، ويتصل بهذه الأدلة أصول اختلفت فيها أنظار الأئمة ، كمذهب الصحابي ، وعمل أهل المدينة . وشرح من قبلنا الذي لم يرد في شريعتنا ما ينسخه ، فإن الأخذ بهذه الأصول يرجع إلى التمسك بدليل منقول لا يدخل فيه العقل إلا على وجه التفهم كما يدخل في غيره من نصوص الكتاب والسنة .

ويرجع النظر في وجوه الدلالات إلى دلالة بالمنطوق ، ودلالة بالمفهوم ، ودلالة بالمعقول . ومن متناول دلالة المعقول ذلك الأصل

الكبير الذى يسمونه القياس ، ويضارع القياس فى هذه الدلالة أنواع جرى فيها الخلاف بين أهل العلم ، مثل الاستصحاب ، والمصالح المرسلة ، ومراعاة العرف ، وسد الذرائع .

ثم إن الأدلة قد تتزاحم فى نظر المجتهد ويرأها واردة على قضية واحدة ، وكل منها يقتضى من الحكم غير ما يقتضيه الآخر ، فيحتاج إلى أن ينقب عن الوجوه التى يترجح بها جانب أحدها ليعتمد عليه فى تقرير الحكم .

فدحل فى الأركان التى يقوم عليها الاجتهاد ، القدرة على الموازنة بين الأدلة وترجيح أقواها على ما هو دونه عند تعارضها ، فمن كان على بصيرة من الأدلة السمعية ووجوه دلالتها وطرق الترجيح بين الأدلة عند تعارضها ، فقد قبض على زمام الاستنباط ، واستعد لأن يجلس على منصة الاجتهاد .

فالاختصاص: بذل الفقيه الوسع لاستخراج الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية .

## شرائط الاجتهاد

قلنا : إن الاجتهاد يدور على معرفة الأدلة السمعية ، ووجوه دلالتها ، وطرق الترجيح عند تعارضها .

أما معرفة الأدلة السمعية فتنحقق بمعرفة الكتاب والسنة والأحكام المشتركة بينهما كالعلم بالناسخ والمنسوخ ، والأحكام الخاصة بالكتاب كالعلم بوجوه القراءات ، والأحكام الخاصة بالسنة كالعلم بأصول الحديث وأحوال الرواة .

وأما معرفة وجوه الدلالات فتتحقق بالفرق بين المنطوق والمفهوم ،  
والجمل والمبني ، والنص والظاهر ، والعام والخاص ، والمطلق  
والمقيد ، والحقيقة والجاز ، والمحكم والمتشابه ، والصريح والكنائية ،  
والمعاني التي يدل عليها الكلام بنفسه ، والمعاني التي يراعيها  
البلغاء ، ويسمونها علماء البيان بمستتبعات التراكيب .

فمن شروط الاجتهاد العلم باللغة والنحو والمعاني والبيان ،  
ومجمل القول أن يكون عارفاً باللسان العربي ووجوه تصرفات  
الفاظه ومعانيه معرفة ترفعه بين علماء اللغة وبلغائها مكاناً عالياً .

أما طرق الترجيح فمنها ما يعرف بالنظر في علوم الشريعة ،  
كتقديم ما يتلى في الكتاب الكريم على ما يروى على أنه حديث ،  
ومنها ما يعرف بالبحث عن حال الرواة ، كتقديم ما يرويه البخاري  
على ما يرويه غيره ، ومنها ما يعرف بالنظر في علوم اللغة ، كتقديم  
النص على الظاهر والمنطوق على المفهوم .

## الكتاب :

ذكرنا في شروط الاجتهاد العلم بالقرآن الكريم ولا سيما آيات  
الأحكام التي قدرها الغزالي<sup>(١)</sup> وابن العربي<sup>(٢)</sup> بخمسمائة آية ،  
واقصراً في تقديرها على هذا العدد لأنهم رأوا مقاتل بن  
سليمان<sup>(٣)</sup> ، وهو أول من أفرد آيات الأحكام في تصنيف ، قد  
جعلها خمسمائة آية ، وقد نازعهم ابن دُقبُق العبد<sup>(٤)</sup> في هذا  
التقدير ، وقال : مقدار آيات الأحكام لا ينحصر في هذا العدد ،  
بل هو يختلف باختلاف القرائح والأذهان ، وما يفتحه الله من



وجوه الاستنباط . والراسخ فى علوم الشريعة يعرف أن من أصولها أو أحكامها ما يؤخذ من موارد متعددة حتى الآيات الواردة فى القصص والأمثال .

وقد عنى طائفة من العلماء بآيات الأحكام بعد مقاتل ، فألفوا فى تفسيرها خاصة كما فعل منذر بن سعيد البلوطى قاضى قرطبة المتوفى سنة ٣٥٥ وأبو بكر أحمد ابن على الرازى الجصاص المتوفى سنة ٣٧٠ وأبو بكر بن العربى المتوفى سنة ٤٦٨ وعبد المنعم بن محمد المعروف بابن الفرس المتوفى سنة ٥٩٩ .

### السنة

أوردنا فى شروط الاجتهاد العلم بسنة رسول الله ﷺ ، وقد اختلف أهل العلم فى القدر الذى فيه كفاية ، فقال أبو بكر بن العربى فى كتاب المحصول : هى ثلاثة آلاف حديث ، ونقل عن أحمد بن حنبل<sup>(٥)</sup> أن الأصول التى يدور عليها العلم ينبغى أن تكون ألفاً ومائتين . ويذهب ابن القيم<sup>(٦)</sup> إلى أن الأصول التى تدور عليها الأحكام خمسمائة حديث . وهى مفصلة فى نحو أربعة آلاف حديث .

والحق فى جانب من يقول : إنه لا يحق الاجتهاد إلا لمن كان عالماً بما اشتملت عليه مجاميع السنة كالأمهات الست وما يلحق بها من الكتب التى التزم مصنفوها الصحة فيما يروون ، إذ من المحتمل أن يوجد فيها ما يدل على الحكم صراحة ويأتى الاستنباط بما يخالفها ، وكان أهل العلم فيما سلف إنما يرجعون بالواقعة إلى الاستنباط بعد أن يبحثوا جهد استطاعتهم فلا يظفروا

بأية أو سنة تنص على حكمها ، في كتاب القضاء لأبي عبيد (٧)  
 أن أبا بكر الصديق كان إذا ورد عليه حكم نظر في كتاب الله  
 تعالى ، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى به ، وإن لم يجد في  
 كتاب الله نظر في سنة رسول الله ﷺ ، فإن وجد فيها ما يقضى  
 به قضى به ، فإن أعياه ذلك سأل الناس هل علمتم أن رسول الله  
 ﷺ قضى فيه بقضاء فرما قام إليه القوم فيقولون قضى فيه بكذا  
 وكذا ، فإن لم يجد سنة منها النبي ﷺ جمع رؤساء الناس  
 فاستشارهم ، فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به ، وكان عمر  
 يفعل ذلك .

والحديث الذي يرويه أحد الأئمة ويصله بما ينسب عن صحته ،  
 يسوغ للفقهاء متى عرف مذهب الراوى في التعديل أن يعتمد على  
 تصحيحه ، ومن هذا القبيل ما يرويه البخارى ومسلم في  
 صحيحيهما . وأما ما يروى في الكتب التى لا تخلو من الضعيف ،  
 فلا بد له من النظر في سند الحديث والبحث عن سيرة من يجهل  
 حاله حتى يكون على بينة من أمره .

## علوم اللغة العربية :

أخذنا في شروط المجتهد أن يكون قائما على علوم اللغة العربية ،  
 بحيث يبلغ في فهم الكلام العربى مبلغ العرب الناشئين في  
 الجاهلية أو في صدر الإسلام ، قال أبو إسحاق الشاطبى (٨)  
 « لا غنى للمجتهد فى الشريعة عن بلوغ درجة الاجتهاد فى  
 كلام العرب بحيث يصير فهم خطابها طبعاً غير متكلف » .

وقد يقع في خاطرك أن شرط الاجتهاد في اللسان العربي يجعل رتبة الاجتهاد في الشريعة بمنزلة المتعذر ، فإنه يقتضى أن يسلك الفقيه في البحث عن معانى الألفاظ وأحكامها ووجوه بلاغتها الطرق التى سلكها أئمة تلك العلوم ، ولا يكفيه أن يأخذ من القاموس أن النكاح مثلاً يطلق على الوطء والعقد ، ومن كتاب سيبويه أن الخفض يكون بالجوار ، ومن دلائل الإعجاز أن تقديم المعمول أو تعريف المسند بقيد القصر ، حتى يتتبع كلام العرب بنفسه ويقف على صحة إطلاق النكاح على الوطء والعقد ، ويظهر بشواهد كثيرة يحقق بها قاعدة خفض الجوار ، وشواهد أخرى يعلم بها أن تقديم المعمول أو تعريف الطرفين بقيد الحصر ، وتكليفه بأن يبلغ فى علوم اللغة هذه الغاية يشبه التكليف بما لا تسعه الطاقة .

وجواب هذا :

أن المجتهد فى الشريعة لابد له من أن يرسخ فى علوم اللغة رسوخ البالغين درجة الاجتهاد ، وله أن يرجع فى أحكام الألفاظ ومعانيها إلى رواية الثقة وما يقوله الأئمة ، وإذا وقع نزاع فى معنى أو حكم توقف عليه فهم نص شرعى تعين عليه حينئذ بذل الوسع فى معرفة الحق بين ذلك الاختلاف ، ولا يسوغ له أن يعمل على أحد المذاهب النحوية أو البيانية فى تقرير حكم إلا أن يستبين له رجحانه بلليل .

فالمجتهد فى أحكام الشريعة وإن ساغ له التقليد فى العلوم التى هى وسائل الاستنباط ، يجب عليه أن يكون فى معرفتها بمكانة

سامية ، حتى إذا جرى اختلاف في رتبة حديث أو قاعدة عربية احتاج إلى تطبيقها ، جرد نظره لاجتلاء الحقيقة دون أن يقف وقفة الحائر أو يتمسك بأحد الآراء على غير بينة .

## أصول الفقه :

مسائل علم الأصول منها ما يستمد من النظر في الكتاب والسنة ، ومنها ما يستمد من النظر في علوم اللغة العربية ، فيمكن لمن تصلع من موارد الشريعة ورسخ في فهم لسان العرب ، أن يدرك هذه الأصول بنفسه كما أدركها الأئمة الذين نهضوا بالاجتهاد قبل أن يدون علم الأصول ، ولكن الوصول إلى مسائل الأصول وهي مدونة أسهل على الطالب من أن يبذل جهده في استقراؤها ويرسل فكره في اقتناصها . باحثاً عنها في أبواب متفرقة ، وموارد متشعبة ، وعلى أي حال كان طالب الاجتهاد في الأحكام لا يستقيم له هذا المنصب إلا أن ينظر في الأصول نظر الباحث المستقل ، بحيث لا يبنى في الاستنباط على الاستصحاب أو سد الذرائع مثلاً ، ولا يقرر الحكم اعتماداً على عمل أهل المدينة أو مذهب الصحابي ، متابعاً لمن يقول بحجيتها ، فالاجتهاد في الأصول بمنزلة الأساس للاجتهاد في الأحكام ، فلا يدخل في قبيل المجتهد المطلق من يبنى في تقرير الأحكام على أصول قررهما إمامه وتلقاها منه بتقليد .

فالحق مع من لم يرض لمدعى الاجتهاد إلا أن يرسخ في أصول الفقه ويبحث مسائله بنظر قائم بنفسه ، حتى لا يعتمد في الاستنباط إلا على أصل رأى كيف تشهد به البيئة وتقوم عليه الحجة .



## الفقه:

يظهر في بادئ الرأي أن ليس من شروط الاجتهاد المطلق معرفة الأحكام التي استنبطها الفقهاء من دلائل الشريعة ، ذلك لأنها صادرة عن اجتهاد ، فيجب أن يكون الاجتهاد متقدماً عليها في الوجود ، فهو مستقل عنها ، وجائز أن ينحصر بدونها ، ولو قدرنا ناشئاً درس علوم اللغة حتى أصبح في ذوقه وفهمه لدقائق العربية كالعربي الخالص ، ثم أقبل على التفقه في الكتاب والسنة حتى عرف مقاصد الشريعة ، لأمكنه استنباط الأحكام من دلائلها كما استنبطها العلماء من قبل أن تدون المذاهب والآراء . والتحقيق أن معرفة المذاهب ودرس أحكام الفقه مربوطة بأصولها مما يخطو بالعالم في سبيل الاجتهاد خطوات سريعة لو لا دراسة الفقه على هذا الوجه لأنفق في بلوغها مجهوداً كبيراً وزمناً طويلاً ، ثم إنه يأمن العثار والخطأ في الفتوى أكثر مما إذا لم يدرس أقوال الأئمة من قبله ، وهذا ما يراه طائفة من الأصوليين كأبي حامد الغزالي إذ قال : « إنما يحصل الاجتهاد في زماننا بممارسة الفقه ، فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان »

وهذا محمل ما ينقل عن السلف من حث الفقهاء على معرفة اختلاف أهل العلم من قبلهم ، قال هشام بن عبد الله الرازي (٩) : من لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه . وقال عطاء (١٠) : لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس ، فإنه إن لم يكن كذلك رد من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه : وقال سفيان بن عيينة (١١) : أجرأ الناس على الفتوى أقلهم علماً

باختلاف العلماء . وقال سعيد بن أبي عروبة (١٦٢) : من لم يسمع  
الاختلاف فلا تعدّه عالماً .

ولا يقصدون بهذا حفظ مجرد الخلاف ، بل القصد أن يعرف  
أقوال السلف ومداركها

### مواقع الإجماع:

يذكر الأصوليون في شرط المجتهد أن يكون عارفاً بمواقع الإجماع ،  
وهذا في الواقع شرط لصحة الاجتهاد بالفعل ، وليس بشرط في  
بلوغ رتبة الاجتهاد ، وإنما أخذوا هذا شرطاً لصحته لئلا يقرر الفقيه  
حكماً يخرج به عن الإجماع ، إذ كل فتوى يخرق بها صاحبها  
الإجماع هي في نظر أئمة الدين باطلة ، وقد حذف الإمام  
الغزالي في هذا الشرط فقال : ليس من واجبه أن يحفظ المسائل  
التي وقع عليها الإجماع ، فالواقعة التي علم أنها كانت موضع  
اختلاف ، واخذة التي يعرف من حالها أنها وليدة عصره ولم  
يقع لها مثيل في العصور المتقدمة ، له أن يجتهد ويفتي فيهما بما  
قام الدليل على رجحانه وإن لم يكن ملماً بالمسائل التي انعقد  
عليها الإجماع .

فإن وقعت الواقعة ولم يكن قد بلغه أنه جرى فيها اختلاف ، ولم  
يتق بأنّها وليدة عصره ، بحث ما استطاع ، فإن لم يقف على أنها  
مسألة مجمع عليها ، تناولها بالاجتهاد وفصل لها حكماً مطابقاً .

### القياس:

هل يعد في شروط المجتهد أن يكون من يقول بأصل القياس؟

هذا ما يراه أبو إسحق الإسفرائيني<sup>(١٣)</sup>، وعزا إلى الجمهور أنهم قالوا : إن نفاة القياس لا يبلغون درجة الاجتهاد ، وأخذ به إمام الحرمين<sup>(١٤)</sup> وقال : علماء الشافعية لا يقيمون لأهل الظاهر وزنا .

ومن أهل العلم من لم يتمسك بهذا الشرط ، وعدّ الظاهري الذي تحققت فيه الشروط الأنفة في قبيل أهل الاجتهاد ، وينبني على هذا أن يكون خلافهم معتدّا به ، فلا إجماع فيما حالفوا فيه من الأحكام . وهذا ما ذكره الأستاذ أبو منصور البغدادي<sup>(١٥)</sup> أنه الصحيح من مذهب الشافعية ، وقال ابن الصلاح<sup>(١٦)</sup> : إنه الذي استقر عليه الأمر .

وسننوق في مقام آخر الأدلة على أن القياس أصل من أصول الشريعة الغراء .

### العدالة والاستقامة :

ليست العدالة شرطاً لتحقيق وصف الاجتهاد في نفسه ، وإنما هي شرط في قبول فتوى المجتهد . إذ الفتوى من قبيل الاخبار ، والنفس لا تركز إلى خبر الفاسق ، ومن يعمل سوءاً يسهل عليه أن يقول زوراً ، والتقوى هي التي تحمل المجتهد على التروي في تفصيل الحكم ، فلا يلفظ بالفتوى إلا بعد النظر في الواقعة وما يترتب عليها من مصالح أو مفسد ، ثم يعود إلى قواعد الشريعة فيفضل لها حكماً يطابقها ، قال مالك بن أنس<sup>(١٧)</sup> : ربما وردت على المسألة فتمنعني من الطعام والشراب والنوم ، فقليل له : يا أبا عبد الله والله ما كلامك عند الناس إلا نقر في حجر ، ما تقول شيئاً إلا تلقوه منك . قال : فمن أحق أن يكون هكذا إلا من

كان هكذا . وقال : ربما وردت على المسألة فأفكر فيها ليلتي . وكان إذا سُئل عن المسألة يقول للسائل : انصرف حتى أنظر فيها ، فينصرف السائل ويجعل مالك يردد النظر في المسألة ، فقبل له في ذلك ، فقال : إني أخاف أن يكون لي من المسائل يوم وأنى يوم ! وكذلك كان السلف من الصحابة والتابعين ، يكرهون التسرع في الفتوى ، ويود كل واحد منهم أن يكون غيره قد كفاه أمرها ، حتى إذا رآها قد تعينت عليه بذل جهده في التعرف حكمها ثم أفتى .



## بناء الشريعة على حفظ المصالح ودرء المفاسد

القوانين العادلة هي التي تقوم على رعاية حفظ المصالح ودرء  
المفاسد ، ولا يختلف علماء الإسلام في أن أحكام الشريعة قائمة  
على رعاية هذين الأصلين ، وإذا كانت المصالح والمفاسد قد  
تخفى في بعض ما يشرع على أنه عبادة فإن الأحكام المشروعة  
لغير العبادات من آداب الاجتماع ونظم المعاملات والجنايات لا  
تقتصر العقول السليمة عن إدراك أسرارها ، ومن اليسير تقريرها  
على وجه يظهر به فضل الشريعة السماوية على القوانين الوضعية ،  
يقرو الباحثون عن حكمة التشريع من علمائنا أن المصالح أربعة  
أنواع : اللذات وأسبابها ، والأفراح وأسبابها ، وأن المفاسد أربعة  
أنواع : الآلام وأسبابها ، والغموم وأسبابها ، ويسمون اللذات  
والأفراح بالمصالح الحقيقية ، وأسبابها : المصالح المجازية . كما  
يسمون الآلام والغموم بالمفاسد الحقيقية ، وأسبابها المفاسد المجازية ،  
ويذكرون أن المصالح المحضة كالمفاسد المحضة نادرة الوجود ، وأكثر  
الوقائع ما تجتمع فيه المصلحة والمفسدة ، فما كان مصلحة محضة  
فحكمه الإذن قطعاً ، وما كان مفسدة محضة فحكمه النهي بلا  
مراء ، فأما ما يكون مصلحة من ناحية ومفسدة من ناحية أخرى ،  
فالشارع الحكيم ينظر إلى الأرجح منهما ويفصل الحكم على قدر  
الأرجحية ، فما رجحت مصلحته على مفسدته أذن فيه على وجه

الإباحة أو الذنب أو الخوب . وما رجحت مفسدته على مصلحته  
نهى عنه على وجه الكراهة أو التحريم .

### التفقه في الأدلة السمعية :

ذكرنا فيما سلف أن من أحكام الشريعة ما يدل عليه آية أو سنة  
صريحة : كتحرية الجمع بين الأختين ، والقضاء للذكر في الإرث  
بمثل حظ الأنثيين . والقصاص . وقطع يد السارق والسارقة ، وهذا  
النوع من الأحكام لا يختلف أئمة الدين في أنه شريعة عامة  
باقية ، ولا يجوز لولي الأمر إهماله ولا أن يستبدل به غيره .

وربما دعت الضرورة إلى إرجاء إقامة الحد . كما أخر الإمام  
عليه رضي الله عنه القصاص من قتلة عثمان مرتقباً وقتاً يتمكن  
فيه منهم وهو آمن من عصبيتهم . وفي سنن أبي داود أن النبي  
ﷺ نهى أن تقطع الأيدي في الغزو . وروى أن عمر بن  
الخطاب كتب إلى الناس : أن لا يجلدن أمير جيش ولا سرية  
ولا رجل من المسلمين أحداً وهو غار حتى يقطع الدرب قافلاً ،  
لئلا تلحقه حمية الشيطان فيلحق بالعدو .

وقد نطراً حال عامة تجعل ولي الأمر في ريب من أن تكون واقعة  
أخذ المال خفية من قبيل السرقة المفروض فيها حد القطع ، فيكف  
يده عن إجرائه . وقد روى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أسقط قطع يد  
السارق في عام الجباعة لأن الحاجة كانت غالبية . فمن المحتمل  
القريب وقتئذ أن يكون الدافع إلى السرقة اضطراره إلى ما يسد  
رمقه وينقذه من التهلكة .

ولا يلحق بمثل هذا الحال أن تعطل أذواق قوم وتساورهم شهوات طائشة فيقيموا هذه الأذواق مقام العقل ، وتلك الشهوات مقام المصلحة ، فينكروا ما فرض الإسلام على الزاني أو شارب الخمر من عقوبة . وعلى حكماء الأمة أن يعالجوا هذه الأذواق حتى تسلم من مرضها ، ويقوموا تلك الشهوات حتى تعود إلى حال اعتدالها .

يُدخل الاجتهاد الأدلة السمعية على النحو الذي ذكرنا ، ويُدخلها من جهة الإطلاق والتقييد . أما الإطلاق فكما قال تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ﴾ (١٨) فأطلق الأئمة في تحريم الربا ، وعدوا قوله تعالى «أضْعَافًا مُضَاعَفَةً» من قبيل ما روى فيه حال ما كانوا يفعلون وقت نزول الآية ، ومن أدلة هذا الإطلاق قوله تعالى ﴿ وَإِنْ نَبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَالِكُمْ ﴾ (١٩) فهو صريح في حرمة الربا كثيره وقليله .

ومن أمثلة هذا أن الله تعالى حرم على الرجل نكاح ربيته فقال ﴿ وَرَبَائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ﴾ (٢٠) وظاهر الآية أن المحرمة بنت الزوجة التي تكون في حجر الزوج ، ولكن الأئمة تفقهوا في هذا الوصف فلم يظهر فيه أثر للتحريم فأولوه على أنه من قبيل الأوصاف التي ترد في الكلام البليغ من جهة أنها الحال الغالبة في الموصوف ، وأفتوا بتحريم الربيبة على زوج أمها وإن لم تكن في حجره .

وأما التقييد فكحديث النهي عن بيع الماء (٢١) . فقد خصصه الإمام مالك بآبار الصحراء التي تتخذ في الأرضين غير المملوكة ،

فيكون صاحبها الذي حفرها أولى بها ، فإذا قضى منها وطره ورويت ماشيته ترك الفضل للناس من غير ثمن ، واستند الإمام في هذا التخصيص وصرف النهي عن بيع الماء في الأرض المملوكة إلى الأصل الذي ورد به السمع وانعقد عليه الإجماع ، وهو أنه لا يحل مال أحد إلا بطيب نفس منه .

ومن أمثلة هذا الباب حديث «شاهدك أو يمينه» (٢٢) .

فظاهر الحديث أن اليمين حق على كل منكر ، ولكن الإمام مالكا قيده بحال ما إذا كان بين المتقاضين خلطة ، وإثنا قيده بقاعدة درء المفسد ، إذ أخذ الحديث على إطلاقه يجرئ السفهاء على أهل الفضل فيستطيعون أن يوجهوا عليهم متى شاءوا دعاوى ، ويقفوههم للحلف إيلاما وامتهانا .

يقيد المجتهد النصوص أو يطلقها على ما تقتضيه الأدلة السمعية والأصول الشرعية ، ولا يصرف نظره عن النص جملة إلا أن ثبت لديه أنه منسوخ . أو يعارضه ما هو أقوى سندا أو دلالة ، أو يكون الحكم مربوطا بشيء على أنه علة مشروعيته ، وتزول هذه العلة فيتبعها الحكم وتدخل الواقعة في نص آخر ، أو تحتاج إلى حكم من المجتهد يطابقها .

ومثال هذا أن النبي ﷺ ترك صلاة التراويح في جماعة وقال في وجه تركها «ولم يمنعني من الخروج إليكم إلا أني خشيت أن تفرض عليكم صلاة الليل فتعجزوا عنها» (٢٣) . وقد زالت بوفاته

عليه الصلاة والسلام الخشية من أن تفرض عليهم ، ولهذا أقامها  
عمر بن الخطاب بعد ، وقال «نعم البدعة هذه» .

وقصر الحكم على حال وجود العلة متى كان منصوصاً عليها أمر  
واضح لا شبهة فيه . وقد يجي ، الحكم مجرداً من ذكر العلة  
فيقررها المجتهد استنباطاً ويجعل الحكم مقصوراً على حال هذه  
العلة المستنبطة ، ومن هذا القبيل أن المؤلف قلوبهم قد ذكروا في آية  
مصارف الزكاة ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا  
وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ ﴾ (٢٤) الآية .

فأرى بعض الأئمة أن علة جعلهم في مصارف الزكاة الحاجة في  
بداية الإسلام إلى تكثير أنصاره ، أما حين قويت شوكته ، وكثر  
أتباعه وحماته ، فقد زالت الحاجة إلى تأليف المخالفين ، وسقطوا  
من مصارف الزكاة .

ومن أقوال الرسول ﷺ ما يحمله المجتهد على أنه صادر منه  
بصفة الإمامة لا أنه حكم عام كسائر أحكام الشريعة التي يراد بها  
التبليغ ، ومثال هذا قوله ﷺ في غزوة حنين «من قتل قتيلاً فله  
سلبه» (٢٥) «فإن من الأئمة من يذهب في هذا إلى أنه تصرف من  
جهة الإمامة . وأنه منظور فيه إلى ما اقتضته المصلحة في تلك  
الغزوة ، فللقائد الجيوش من بعده أن لا يجعل سلب القتيل للقاتل  
حيث لم تدع إلى ذلك مصلحة . ولهذا النوع من أقواله عليه  
الصلاة والسلام ناحية يرجع بها إلى التشريع ، وهي أنه يجوز لولي  
الأمر أن يجتهد ويقول «من قتل قتيلاً فله سلبه» أسوة برسول الله  
ﷺ ، ولا يردده عن هذا القول أن السلب من الغنيمة ، والغنيمة

في أصلها ملك للمجاهدين ، أو أن هذه المنحة تنقص الإخلاص  
وتجعل بعض الجند يقاتل للسلب لا لإعلاء كلمة الله .

هذه من الوجوه التي يدخل فيها الاجتهاد الصحيح عند التفقه  
في الأدلة السمعية ، وهاتنا قد نزل أقدام بعض الناظرين في  
عجل ، أو يفتضح بعض من يكدون للشرعة من طريق  
التأويل ، حيث يعمدون إلى بعض النصوص الشرعية ويذهبون  
في تفسيرها مذهباً يخرجون به عن مقاصد الشرعة ، أو  
ينقضون به أصلاً من أصولها .

وجمهور أهل العلم على أن الأحكام المقررة بطريق السمع وليس  
للمجتهد أن يتعدها هي ما جاء في كتاب أو سنة أو إجماع ،  
وقول الصحابي فيما لا يقال بالرأي هو من قبيل المرفوع<sup>(٢٢)</sup> فهو  
داخل في السنة ، أما قوله الذي يمكن أن يكون اجتهاداً فليس  
بحجة تقطع غيره عن الاجتهاد ، لأن الصحابي غير معصوم عن  
الخطأ ، ولأن الصحابة كانوا يختلفون فيما بينهم من غير إنكار ،  
وما يقع في موطأ مالك . من ذكر قول الصحابي في مقام الاحتجاج  
إنما يأتي به الإمام في معنى التأييد لاجتهاده أو للترجيح بين  
الأخبار عند اختلافها . قال القاضي أبو بكر بن العربي في شرح  
حديث «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين» من سنن  
الترمذي : «أمر بالرجوع إلى سنة الخلفاء ، وهو يكون على أمرين :  
الأول التقليد لمن عجز عن النظر . والثاني الترجيح عند اختلاف  
الصحابة ، فيقدم فيه الخلفاء الأربعة أو أبو بكر وعمر ، وإلى هذه  
النزعة كان يترجع مالك ، ونه عليه في الموطأ .



واعتماد الإمام مالك على عمل أهل المدينة فيما لا مجال للرأى فيه أو فيما كان طريقه النقل المستفيض كالصاع والمد والأذان والإقامة يرجع إلى الاحتجاج بالسنة ، فإن العادة تقتضى أن يكون عملهم هذا من زمن النبي ﷺ ، إذ لم تغبر عما كان عليه زمن الوحي لعلموه ، وإذا قدم عمل أهل المدينة الذى هو فى معنى السنة على خبر الأحاد فلما قدم على خبر الأحاد سنة براهها أمتن سنداً وأقوى . وأنكر بعض أصحابه أن يكون قد وقع منه تقديم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح ، قال أبو بكر بن العربي فى كتاب العارضة «ومن لا تحصيل له من أصحابنا يظن أن مالكا يقدم عمل أهل المدينة على الحديث الصحيح ، ولم يفعل ذلك قط ، ولا ترك مالك قط حديثاً لأجل مخالفة أهل المدينة له بعملهم وفنواهم» .

لا يدخل الاجتهاد فى النصوص المحكمة إلا بنحو الإطلاق أو التقييد على مقتضى الأصول الصادقة ، وهذا واضح بنفسه فيما إذا كان النص قرآنًا أو سنة متواترة ، أما خبر الأحاد فإن لم يره المجتهد معارضاً لأصل آخر وجب العمل به عند أئمة الدين بلا مرأى ، كما أخذ عمر بن الخطاب رضي الله عنه بخبر عبد الرحمن بن عوف فى أخذ الجزية من الجوس ، وهو قوله رضي الله عنه «سنوا بهم سنة أهل الكتاب» .

أما إذا ورد خبر الأحاد فيما يظهر معارضاً لقاعدة أو قياس صحيح فهذا موضع نظر أهل العلم واختلاف آرائهم ، فمنهم من

(\*) فى صحيح البخارى

يقدم الحديث على الأقيسة والقواعد ، يظهر هذا من قول الإمام الشافعي (٢٧) : إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ فاضربوا بقولى الحائط ، وقوله : إذا صح الحديث عن رسول الله ﷺ وصح الإسناد به فهو المنتهى ، وقال محمد بن إسحاق بن خزيمة (٢٨) : لا قول لأحد مع رسول الله ﷺ إذا صح الخبر .

ونجد آثاراً كثيرة عن الصحابة تدل على أنهم كانوا يشركون القياس بخبر الواحد . كما ترك عمر بن الخطاب القياس فى الجنين فحضر حمل من مائة فى إيجاب غرة عبد أو أمة وقال نولاً هذا لقضينا فيه برأينا (\*) وروى أنه ترك القياس فى تفريق رية الأصابع على قدر منافعتها حين روى له حديث «فى كل أصبع عشر من الإبل» (٢٩) .

ويقول بعض المتمسكين بالحديث فى كل حال : إنه لا يوجد حديث ثابت على خلاف القياس الصحيح ، وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض الأصناف بحكم يفارق به نظائره ، فلا بد أن يختص ذلك الصنف بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لتلك النظائر ، لكن الوصف الذى يختص به الصنف قد يظهر لبعض الناس ويخفى على بعض . فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذى انعقد فى نفسه لا للقياس الصحيح الثابت فى نفس الأمر ، وقد جاء هؤلاء إلى كل ما جاءت به السنة من أحكام : كالمساقاة والمزارعة وبيع

(\*) رواه أبو داود

العرايا<sup>(\*)</sup>، وبسطوا في بيان الفرق بينها وبين أفراد القياس الذي ادعى أنها جاءت على خلافه .

والواقع أن الذين يسمون مثل المساواة والسلام والمصراة<sup>(\*\*)</sup> خارحة عن القياس يعترفون بأنه انضم إلى هذه الأبواب ما جعلها تخالف سائر أفراد القاعدة التي يبدو لأول النظر أنها من مشمولاتها . وهذا عز الدين بن عبد السلام<sup>(٣٠)</sup> يقول في قواعد المصالح «أمر الله تعالى بإقامة مصالح متحانسة ، وأخرج بعضها عن الأمر إما لمصلحة ملاستها وإما لمفسدة تعارضها . وزجر عن مفسد متماثلة ، وأخرج بعضها عن الزجر إما لمصلحة اجتنابها ، وإما لمصلحة تعارضها»

ومن أهل العلم من يقدم القاعدة والقياس الذي تكون مقدماته قاطعة على خسر الواحد . وقد تردد أصحاب الإمام مالك في مذهبه : فروى عنه أصحابه العراقيون تقديم القياس على الخبر . وروى عنه المدنيون والمغاربة تقديم الخبر على القياس ، والتحقيق أن للإمام في كل حديث يتعارض مع القياس نظراً خاصاً ، فيقدم مثلاً الحديث الذي تعضده قاعدة أخرى كحديث العرايا : عارضته قاعدة الربا وعضدته قاعدة المعروف .

فقد أريناك أيها القارئ النبیه كيف كان علماء الإسلام يراعون عند التفقه في الكتاب والسنة قاعدة حفظ المصالح وخرء المفساد ،

(\*) أن يهب الرجل لأخر النخلة له يتأذى دجوله له فيحرص ثمرها ، بشرتها منه تهر .  
(\*\*) المصراة هي التي صرى فيها أثر حبس وجميع قلب يحب أباناً . وقد جاء في الحديث الشريف أن مشربها متى احتشها يكون بحير النطرين إما أن يسكبها أو يردّها وصاح غر .

وأن ما جاء به القرآن والسنة من الأحكام المفصلة كغيبيل بحفظ مصالح الوقائع أو ذره مفاسدها ، وفي استطاعة الراسخين في العلم أن يبينوا ما حفظته من المصالح أو ذراته من المفاسد بياناً كافياً .

وإذا كان من لازم الأحكام العادلة حفظ المصالح أو ذره المفاسد . فليس من شرط كل حكم أن يتغير باختلاف العصور أو المواطن . فإن الواقعة قد تشمل بطبيعتها على مصلحة أو على مفسدة لا يختلف حالها باختلاف العصور والمواطن ، فيكون لها حكم واحد لا يتغير إلا أن يتغير حال الواقعة نفسها . ومن الذي يعقل أن يكون القصاص مثلاً زاجراً عن القتل مقلداً لوقائعه في عصر أو من موطن دون آخر ؟

والحقيقة أن حكم الواقعة إنما يتجدد عندما تتغير طبيعة الواقعة ، وأن الحكم المشروع للواقعة بحق قد يبقى حكمها العادل ولو عصت عليه أحزاب ، حتى يعرض لها من الأحوال ما يستدعي تفصيل حكم غير ما شرع لها أولاً ؛ ومن تيسر له أن يدرس ما فصلته الشريعة من أحكام محكمة - وهي فيما يرى أقل مما شرعته في ضمن أصول وقواعد - عز أن يجد فيها حكماً يتعلق بواقعة يختلف حالها باختلاف الزمان والمكان ، وإذا وجد العالم الراسخ في فهم مقاصد الشريعة واقعة علق عليها الشارع حكماً ، ثم تغير حالها بعد إلى حال تقتضي تغير الحكم اقتضاء ظاهراً . كان له أن يرجع بها إلى أصول الشريعة القاضية ويقتبس لها من هذه الأصول حكماً ، يطابقها ، ومثال هذا أن النبي ﷺ نهى عن بيع النساء من الخروج إلى المساجد ، فإذا نظر المجتهد إلى علة النهي عن

منعهم وجدها اغافظة على مصلحة المرأة من سعيها إلى المسجد وحضورها صلاة الجماعة وانتفاعها بما تسمع من قرآن أو خطبة . ولم يكن في خروجها لعهد عليه الصلاة والسلام مفسدة تستدعى المنع ، فإذا جاء عهد بكثرت فيه تعرض السفلة من الرجال للنساء ، وحدثت وقائع تدل على أن سلطان الدين أصبح ضعيف الأثر في نفوس هؤلاء وهؤلاء ، فقد أخذت واقعة خروج المرأة إلى المسجد حالا غير الحال التي كانت عليه في زمن النبوة وانضم إلى مصلحة خروجها مفسدة . فللمجتهد أن ينظر في هذه المفسدة ويقيسها بالمصلحة ليعلم أيهما أرجح وزناً ، ثم يرجع بالواقعة إلى أصول الشريعة ويستنبط لها حكماً يراعى فيه حالتها الطارئة .

وربما نظر الفقيه في مثل هذا نظرة مستعجل فيخطئ المرمى . وهذا ما جرى لمروان بن الحكم حين قدم خطبة العيد على الصلاة نظراً إلى أن الناس كانوا في عهد النبوة والخلافة الرشيدة يجلسون بعد صلاة العيد لسماع الخطبة ، فلم يكن في تقديم الصلاة على الخطبة من بأس ، ولكنهم صاروا بعد ذلك العهد يكتفون بالصلاة ويدعون سماع الخطبة . كما قال مروان معتذراً لأبي سعيد الخدري «إن الناس لم يكونوا يجلسون لنا بعد الصلاة فجعلتها قبل الصلاة» . وقد خالفه الصحابة والأئمة من بعدهم في ترك هذه السنة لأنهم رأوا أن هذا تصرف في أمر من قبيل العبادات التي يجب أن تقام كما وردت عن الشارع ، على أن مفسدة خروج الناس قبل سماع الخطبة يمكن درؤها بوعظهم وإرشادهم إلى البقاء بالمسجد حتى انتهائها . وقد حضرت صلاة العيد في السنة

الماضية بأحد المساجد الكبيرة في القاهرة فوقف الإمام قبل الصلاة  
وذكر الحاضرين بعدم الخروج قبل انقضاء الخطبة ، فامثلوا .  
فالتفتقه في الكتاب والسنة على النحو الذي يحفظ الحقوق  
ويسير بالأمة في أهدي سبل المدنية إنما يستطيعه من اعتلأ بعلوم  
القرآن والحديث ، وخاض في حكمة التشريع وعرف مقاصد  
الشارع ، وقدر المصالح والمقاصد بميزانها الصحيح .



## الأصول النظرية الشرعية

لم يختلف المسلمون في أن الشريعة الإسلامية نزلت لتقرير أحكام الوقائع ، فلا واقعة إلا لها حكم مدلول عليه بالنص أو بأصل من الأصول المستمدة من النصوص .

أما الأحكام المستفادة من النصوص ، فهي الأحكام المأخوذة من الكتاب والسنة كتحرير الميسر ، ومنع القاضى من أن يقضى وهو غضبان ، وجواز الشفعة للشريك . وقد أريناك بوجه عام أن كل ما قرره الشارع من أحكام منفصلة هو دأثر بين حفظ المصالح ودرء المفاسد . وسنتناول بإذن الله تعالى القول في هذه الأحكام بتفصيل كلما اقتضى المقام بيانها .

وأما الأحكام المدلول عليها بأصول عامة فيستبين أمرها بالنظر في هذه الأصول ، وهو ما أزمعنا البحث عنه منذ الآن . وسترى من هذه الأصول كيف تيسر للشريعة أن لا تدع واقعة من غير حكم ، وكيف تتحرى بالأمة أرشد طرق المدنية وأعدل نظم القضاء . واحتواء الشريعة على أصول عامة ، وتناول الأصول لما لا يتناهى من الوقائع مما يزيدنا تفهما في قوله عليه الصلاة والسلام «بعثت بجوامع الكلم»<sup>(٣١)</sup> ويضع في أيدينا معجزة مازال كثير من الناس عنها فى غطاء ، وهى شريعة سمحة حكيمة تتناول كل ما يمكن تصوره من الحوادث على نباعد المواطن واختلاف الأجيال

وما جاءت عل هذا التحول إلا لأن رسالة المبعوث بها عامة كما قال الله تعالى ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً ﴾ (٣٢) .

ونحن نعلم أن الألفاظ وضعت للدلالة على ما فى النفس ، فصلى أنى المتكلم بلفظ شأنه أن يدل على ما فى نفسه ويستبين منه المخاطبون قصده ، وقف عنده سواء كانت دلالة بالمنطوق أو المفهوم ، أو مقتضى المعنى أو بقرينة حال أو عادة مطردة . ويكفى فى الخطاب الموجه إلى الناس كافة أن يفهمه القوم المستنيرون منهم ، وهم الذين يبلغون مائر الطبقات ما فيه من أحكام وحكمة . وإذا كان هذا شأن المتكلم بلغة العرب بل شأن المتكلمين باللسنة غيرها فيما يظهر ، فمن حكمة الشريعة العامة الخالدة أن تسلكه فى إرشادها وفيما تسنه من أحكام لا تنقضى وقائعها .

والأصول التى نريد البحث عنها فى هذا المقام هى : القياس ، والاستصحاب ، ومراعاة العرف ، وسد الذرائع ، والمصالح المرسلة ، والاستحسان .

## القياس

حقق علماء الإسلام أن لكل حكم شرعى حكمة تلائم شرعه ، ومرجع الحكمة إلى رعاية المصالح والمفاسد ، وقد قرر المحققون كآبى إسحاق الشاطبى وغيره أن أحكامه تعالى معللة بمصالح العباد ، وهذا معروف باستقراء موارد الشريعة كقوله تعالى ﴿ ولکم فی القصاص حياة یا أولی الألباب ﴾ (٣٢) وقوله تعالى ﴿ وإذا تقول للذی أنعم الله علیه وأنعمت علیه أمسک علیک

زوجك واتق الله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله أحق أن تخشاه فلما قضى زيد منها وطرا ﴿٣٤﴾ وقوله ﷺ في وجه طهارة الهرة «إنها في الطوافين عليكم والطوافات» ﴿٣٥﴾ وقوله في وجه منع بيع الثمرة قبل بدو صلاحها «أرأيت إذا منع الله الثمرة ثم يأخذ أحدكم مال أخيه» ﴿٣٦﴾ .

وإذا كانت الأحكام المنصوص عليها قائمة على رعاية المصالح . فإذا قرر الشارع للواقعة حكما ونبه في الآية أو الحديث على وجه المصلحة المناسبة لتقريره ، أو كان ذلك الوجه ظاهرا ظهورا لا غوم عليه شبهة ، صح للمجتهد أن يعتمد إلى كل واقعة تحقق فيها ذلك الوجه من المصلحة ويسوى بينها وبين الواقعة المنصوص عليها فيما علقه عليها الشارع من حكم ، وذلك ما تسميه بالقياس .

فالقياس أن يعتمد المجتهد إلى حكم أمر معلوم فيشبهه لأمر آخر لا اشتراك الأمرين في علة الحكم . ومثال هذا أن النبي ﷺ قال «لا يتناجى اثنان دون واحد» ﴿٣٧﴾ وعلة هذا النهي أن الاثنین إذا تناجيا دون رفيقهما قد يقع في نفسه أن حديثهما في شأنه ويحدث له من الظنون ما يكدر صفو الإخاء بينهم ، وللفقيه متى اطمأن إلى هذه العلة أن يقرر حرمة محادثة اثنين بلسان لا يعرفه الثالث متى كانا يحسنان لسانا يعرفه رفيقهما ، لأن علة النهي متحققة في هذه الصورة تحققها في المناجاة .

فأي عالم يتلو قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع﴾ ﴿٣٨﴾ ولا يفهم أن علة الأمر بترك البيع عند النداء للصلاة كونه شاغلا عن أدائها ؟

وهذه العلة موجودة في غير البيع نحو الإجارة بلا فارق ، فيصح إلحاقها بالبيع في منعها عند النداء لصلاة الجمعة .

وأى عالم يسمع قوله عليه الصلاة والسلام لا يبيع بعضكم على بيع بعض<sup>(٣٩)</sup> ولا يفهم أن علة النهي ما يحدثه هذا البيع من التقاطع والعداء ، ثم ينتقل بوسيلة العلة إلى حرمة استنجاره على إجارته .

وإنما جعلنا القياس في صدر البحث من نوع دلالة اللفظ بالمعقول ، لأن اللفظ إذا دل بمقتضى وضعه على حكم وافية وعرفت علة الحكم ، فإن العقل متى وجد هذه العلة متحققة في وافية أخرى ، أدرك أن حكمها حكم الأولى ، نظرًا إلى أن الشارع يسوى بين الواقعين حيث اشتركتا في الوصف المؤثر في الحكم ومثالثتا فيه من كل وجه .

فالقياس أصل من أصول الشريعة ، وبه اتسع نطاقها ، وصارت تتناول من الوقائع ما لا يتناهى . قال الإمام أحمد بن حنبل لا يستغنى أحد عن القياس . وقال إبراهيم النخعي<sup>(٤٠)</sup> : ما كل شيء يُسأل عنه نحفظه . ولكننا نعرف الشيء بالشيء ونقيس الشيء بالشيء . وقال الشعبي<sup>(٤١)</sup> : إنا نأخذ في زكاة البقر فيما زاد على الأربعين بالمقاييس . وقال المزني<sup>(٤٢)</sup> : الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم ، قال : وأجمعوا أن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل . وقال ابن عقيل الحنبلي<sup>(٤٣)</sup> : قد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعمال القياس وهو قضيي ، وحقق أبو إسحاق الشاطبي أن أصل العادات<sup>(\*)</sup> الالتفات إلى المعنى أى أنها معقولة أخكمة ، واستدل على هذا بأمرين :

(\*) يعنى بالعادات ما سوى العبادات

أحدهما: الاستقراء ، فقال : إنا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد ، والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت ، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة ، فإذا كانت فيه مصلحة جاز .

ثانيهما: أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات ، وأكثر ما علل بالناسب الذي إذا عرض على العقول نلقته بالقبول ، ثم قال : ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد منها اتباع المعاني لا الوقوف على النصوص .

جرى العمل بالقياس لعهد الصحابة رضى الله عنهم ، ثم التابعين ، وظهر العمل عليه في العراق لعهد الإمام أبي حنيفة<sup>(٤٤)</sup> وأصحابه أكثر من ظهوره في الحجاز فاستكثروا منه وبرعوا فيه ، وما زال الناس يأخذون بالقياس إذا لم يجدوا في الواقعة نصا حتى جاء إبراهيم بن سيار النظام<sup>(٤٥)</sup> المتوفى سنة ٢٢٦ فأحدث القول بإنكار القياس زاعما الاستغناء عنه بالنظر إلى ما بدعونه من وصف الفعل بالحسن أو الفجح الذاتي . قال أبو القاسم عبيد<sup>(٤٦)</sup> ابن عمر في كتاب القياس : ما علمت أن أحدا من البصريين ولا غيرهم ممن له نباهة سبق إبراهيم بن سيار النظام إلى القول بنفي القياس والاجتهاد . ولم يلتفت إليه الجمهور ، ومن خالفه في ذلك فريق من زعماء المعتزلة كآبي الهذيل<sup>(٤٧)</sup> وبشر بن المعتمر<sup>(٤٨)</sup> وبشر المريسي<sup>(٤٩)</sup> .

وظهر بعد هذا داود بن علي الأصبهاني<sup>(٥٠)</sup> المتوفى سنة ٢٧٠ ونشأ بظهوره مذهب الظاهرية ، وروى عنه أنه كان ينكر القياس إلا

أن يكون جلياً وهو ما يكون المقيس فيه أولى بالتحكم من المقيس عليه كتحريم ضرب الوالدين قياساً على التأنيب الثابتة حرمة في قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفْ﴾ (٤١) أو مساوياً كحرمة إتلاف مال اليتيم باللبس قياساً على أكله الثابتة حرمة بقوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْماً إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَاراً وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً﴾ (٥٢) . وهذان النوعان يسميهما الأصوليون مفهوم الموافقة . وأجاز بعضهم القياس الذي وقع النص على علته خاصة ، وأنكروا ما كانت علته مستنبطة .

وجاء بعد هؤلاء أبو محمد علي بن حزم الأندلسي (٥٣) المتوفى سنة ٤٥٦ فوقف في جمود وأنكر أن تكون أحكام الشريعة معللة ، وبني على هذا الرأي الحاسد إنكار القياس جملة ولم يفرق بين جنسٍ وخصي ، وبين ما كانت علته منصوصة وما كانت علته مستنبطة ، قال في كتابه الإحكام : ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القياس جملة وهو الذي تدين الله به ، والقول بالعلل باطل ، وقال : لا يشرع الله شيئاً من الأحكام لعلة أصلاً ، فإذا نص الله تعالى أو رسوله ﷺ على أن أمر كذا بسبب كذا أو من أجل كذا أو لأنه كان كذا فعندى أنه جعل ذلك سبباً للشيء في ذلك الموضع خاصة ، ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة . وأغلظ القول على الفائلين بالقياس وحمل عليهم حملة جافية . والناظر في الشريعة بتدبر ، القائم على سير الأئمة المجتهدين بيقظة ، يدرك أن ابن حزم سار في غير سبيل ، واعتمد على غير دليل .



تحدث أبو بكر بن العربي في كتاب العارضة عن طائفة الظاهرية وقال : وغربهم رجل كان عندنا يقال له ابن حزم ، انتدب لإبطال النظر وسد سبيل العبير ، ونسب نفسه إلى الظاهر اقتداءً بدادود وأشياعه ، واعتمد الرد على الحق نظماً ونشراً ، ثم أورد القاضي أبو بكر أبياتاً في الرد عليه ، وما يقول في الأبيات :

إن الظواهر معدود مواقعها فكيف تحصى بيان الحكم في البشر  
فالظاهرية في بطلان قولهم كالباطنية غير الفرق في الصور  
كلاهما هادم للدين من جهة والمقطع العدل موقوف على النظر  
هذي الصحابة تستمرى خواطرها ولا تخاف عليها غرة الخطر  
وتعمل الرأي مضبوطاً مأخذه وتخرج الحق محفوظاً من الأثر

بالغ ابن حزم في إنكار القياس وجحوده أن تكون أحكام الشريعة معللة ، وادعى أن نصوص الشريعة وافية بكل ما يحتاج إليه من أحكام ، وقد خرج بهذه النزعة عن طريقة السلف ، ولم يرتضها منه المحققون من الخلف . وجمهور أهل العلم بتمسكون بأصل القياس وإن كانوا يختلفون في بعض ضروبه ، وهؤلاء اختلفوا في تقدير الأحكام المستفادة من النصوص . فمنهم من يراها قليلة بالنسبة لما يؤخذ من طريق الأقيسة . حتى قال إمام الحرمين : إن النصوص لا تفي بعشر معشار الشريعة ، وسائرهما مأخوذ من طريق القياس . وقال قوم منهم ابن تيمية (٥٤) : إن النصوص وافية بمعظم أحكام العباد ، والبقية مشروعة على طريق القياس .

وقد يكون اختلافهم في هذا التقدير راجعاً إلى اختلافهم في

فهم النصوص وفيما تناول من معانٍ ، فبعضهم لا يتعدى في تفسير اللفظ صورة واحدة ، وغيره يذهب في تأويله إلى معنى واسع ويجعله شاملا لصور شتى ، فاختصر المحرمة بالكتاب - مثلا - يحملها بعضهم على عصير العنب خاصة ، وعليه فما لا يكون من عصير العنب من المسكرات يرجع في حرمته إلى دليل آخر كالقياس . ويذهب آخرون إلى أن اختصر في القرآن يتناول كل مسكر ، واستدلوا على هذا بحديث مسلم « كل مسكر خمر » فعلم من الحديث أن لفظ الخمر لم يكن عندهم مخصوصا بعصير العنب ، فيكون المسكر من غير عصير العنب محرما بنص الآية ، سواء أكان الحديث مبيئا لمعنى الخمر لغة أم مبيئا له على مقتضى عرف الشارع . فإن الشارع يتصرف في اللغة ، ومن تصرفاته فيها أن يستعمل اللفظ فيما هو أعم من معناه كما يستعمله فيما هو أخص منه .

ونحن لا ننكر أن من أنصار القياس من أوردوا في الاستدلال على صحته ما يقصر عن أن يفيد علما أو يكسب ظنا ، كما أن منكري القياس ساقوا آيات وآثارا تعسفوا في جعلها أدلة على بطلانه ، وإنما يقصد بتلك الآيات والآثار الأراء التي لا تستند إلى علم ، والأقيسة التي تتكى على غير أصل ، كقياس الذين قالوا (إنما البيع مثل الربا) وأما القياس بمعنى الحكم على الشيء بحكم نظيره الموافق له في المعنى المقتضى للحكم بدون فارق فذلك مالا يختلف أولو الأبواب في صحته ، قال ابن قيم الجوزية : وهل يستريب عاقل في أن النبي ﷺ لما قال « لا يقضى القاضى بين

اثنين وهو غضبان<sup>(٤٥)</sup> إنما كان ذلك لأن الغضب يشوش عليه قلبه وذهنه ويمنعه من كمال الفهم ، ويحول بينه وبين إتمام النظر ، ويعمى عليه طريق العلم والقصد ، فمن قصر النهى على الغضب وحده دون الهم المزعج ، والخوف المقلق ، والجوع ، والظما الشديد ، وشغل القلب المانع من الفهم ، فقد قل فقهه وفهمه .

فالقياس أصل في الشريعة أصيل ، وإذا تعرض له نفر بعقول غير راجحة أو بقلوب غير عامرة بالنقوى ، فابتغوه وسيلة إلى أحكام تنبأ منها الشريعة ، فقد بليت النصوص - وهي حقائق كالصحيح إذا أسفر - بأشكال هؤلاء ، فخرجوا بها عن مقتضى الحكمة والبلاغة ، وجاءوا في تأويلها بما يشاكل عقولهم ويرضى شهواتهم .

قال الإمام الشافعي رحمه الله : «ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن ، وأقاويل السلف ، واجتماع الناس واختلافهم . ولسان العرب ، ويكون صحيح العقل ، حتى يفرق بين المشتبه ، ولا يعجل بالقول ولا يمتنع من الاستماع عن مخالفه ، لأن له في ذلك تنبيهها على غفلة ربما كانت منه أو تنبيهها على فضل ما اعتقده من الصواب » .

## الاستصحاب

يجد الإنسان في نفسه أنه إذا تحقق عدم شيء ، أو وجوده كان على ظن من استمرار ذلك الشيء على ما تحقق فيه من عدم أو وجود . ويبنى على ذلك الظن أعمالاً ليس من شأنه أن يفعلها في حال ما إذا كان في شك من استمرار الشيء على العدم أو

الوجود ، فإذا ناقش أحد في مرسلة الشخص من عرف وجوده ، وزعم أن مثل هذه المراسلة يكفي فيها أن يكون على شك من استمرار وجوده ، فإنه لا يستطيع أن يناقش في أن من اشترى حيواناً غائباً مثلاً كان قد رآه من قبل ، ودفع ثمنه ، أنه اعتمد على ظن استمرار حياته ، ولا يستطيع أن يناقش في أن من اقتحم بصبيته مغارة معبرة الأرجاء دون أن يحمل معه ماء كافياً إغما اعتمد على ظنه بقاء ما عرفه فيها من آبار نابعة . ولولا ما يغلب على ظن الأب العطوف من حياة ابنه الغائب في سفر لما كان يبيت إلا في قلق وخيرة . وإنك لتجلس إلى الإنسان العاقل وتساله عن شخص عرف أحواله ثم انقطع عنه شهراً أو سنة فيحدث عنها بكلام من لا يشك في أنها واقعة في الحال ، فيقول هو موسر أو بائس ، له ولد أو لا ولد له ، بيته وبين فلان عداوة أو صداقة .

وظن الإنسان لاستمرار ما تحقق عدمه أو وجوده . منبه إلى أن الأصل في عدم الشيء أو وجوده الاستمرار حتى يقوم الشاهد على انقطاعه ، وهذا الأصل مما نظر إليه الفقهاء عند تقرير الأصل الذي يسمونه « الاستصحاب » .

الاستصحاب : أصل من أصول الشريعة التي تجعل العلماء في فسحة ، وتخلصهم من مواقف الخيرة ، وهو أصل متفق على العمل به في الجملة وإن اختلفوا في بعض ضروبة . قال القرطبي ( ٥٦ ) : « القول بالاستصحاب لازم لكل أحد ، لأنه أصل تنبني عليه النبوة والشريعة ، فإن لم نقل باستمرار حال تلك الأدلة لم يحصل العلم

بشيء من تلك الأمور . واستمرار حال أدلة النبوة والشرعية من الاستصحاب الذي لا يختلف العقلاء في صحته ، ولا يتطرق إليه الريب في حال .

ونحن لا نقصد في هذا المقام إلى بسط القول بذكر مذاهب الفقهاء في الاستصحاب وتقرير أدلتها ، فموضع ذلك كتب الأصول ، والقصد أن نتحدث عنه بمقدار ما يستبين القارئ حقيقة أصل من الأصول التي جعلت مجال الاجتهاد فسيحاً ، وطريق الفتوى مهددة . ولا تتجلى حقيقته إلا ببيان أقسامه وضرب المثل لكل قسم منها ، وذلك ما نتحراه في هذا المقال :

الاستصحاب : ثبوت أمر في الزمن الحاضر بناء على ثبوته فيما مضى . فالأمر الذي علم وجوده ثم طرأ الشك في عدمه فالأصل بقاءه ، والأمر الذي علم عدمه ثم عرض الشك في وجوده ، فالأصل استمراره في حال العدم . فمن تزوج فتاة على أنها بكر ثم ادعى بعد البناء بها أنه وجدها ثيباً لم تقبل دعواه إلا ببينة ، لأن حال البكارة ثابت من حين نشأتها ، فيستصحب إلى حين البناء حتى تقوم على عدمه البينة . ومن اشترى طائراً أو كلباً على أنه يحسن الصيد ، وادعى بعد أن وجده غير متعلم لها ، سمعت دعواه هذه إلا أن تدفع ببينة . لأن حال الحيوان في الأصل عدم معرفة الصيد حتى يُعلمها ، فإذا وقع فيها تردد استصحب الأصل حتى يقوم الشاهد على ثبوتها .

والاستصحاب كسائر الأصول التي يستخلصها المجتهد من استقراء جزئيات كثيرة من موارد الشريعة ، ويرجع بمقتضى ما ذكره علماء الأصول إلى أربعة أقسام :

أحدها: استصحاب ما هو حكم الأشياء في الأصل حتى يقوم الدليل على ما يخالفه ، وبيان هذا أن كثيراً من أئمة الشريعة ذهبوا إلى أن الأشياء في الأصل خالية من الحكم ؛ أي أنها لا توصف بشئ ، من الأحكام الشرعية من الوجوب والحرمة والتدب والكراهة والإباحة ، ومقتضى هذا رفع الخرج والإثم عن الفعل والشرك ، ورجح فريق أنها على الإباحة . ومآل القولين واحد ، فإن الخرج في الفعل والشرك مرفوع على كلا المذهبين ، وإنما يمتاز مذهب الإباحة بأنه صريح في التخيير . أما مذهب انتفاء الأحكام فغاياته رفع الخرج ، ورفع الخرج لا يستلزم التخيير في الأمر لاحتمال أن يكون مكروهاً . ورأى آخرون أنها على المنع . وأدلة هذه المذاهب مبسطة كما ذكرنا في كتب الأصول .

وتظهر فائدة الخلاف في الأشياء التي لا يجد المجتهد على حكمها من دليل ، أو الأشياء التي تتعارض عندها الأدلة ولا يبدو له في جانب أحدها وجه من الترجيح .

فهذه الأشياء يرجع بها كل فريق من أصحاب هذه المذاهب إلى استصحاب ما يراه أصلاً للأشياء ، فهذا يستصحب فيها انتفاء الحكم فتلحق بما لا حرج فيه ، وذلك يستصحب فيها الإباحة فتكون من قبيل الخير في فعله وتركه ، والآخر يستصحب فيها المنع فتدخل فيما لا يجوز الإقدام عليه . وقد يسبق إلى ظنك أن القول بانتفاء الأحكام واستصحاب هذا الانتفاء فيما لا يظن له اجتهد على حكم ، يجعل بعض الأفعال خالية من أحكام الشريعة ، فيدفع هذا الظن بأن اجتهد بصل به الدليل المعتد به في نظر الشارع إلى أن مالا



يجد له حكماً في نص أو قياس ، يستصحب الأصل الذي هو انتفاء الأحكام الخمسة المقتضى رفع الخرج ، فيرجع إلى أن حكم الشارع فيه رفع الخرج في الفعل والترك .

هذا : وقد اختار كثير من المحققين أن الأصل في الأشياء الإباحة ، فهي على التخيير حتى ينهض الدليل على ما سواه من كراهة أو حرمة أو ندب أو وجوب ، فإذا عارض لهؤلاء أو لفقائين بأن الأصل انتفاء الأحكام أمر . اجتهدوا في تعرف حكمه من الأدلة السمعية أو القياس . فإن لم يظفروا به هنالك استصحب الأولون فيه الإباحة ، واستصحب الآخرون رفع الخرج والإثم . ومقتضى هذا الأصل أن كل ما يوجد في هذا الكون من جماد أو نبات أو حيوان ولم يرد في الشرع ما يقتضى النهي عن تناوله واستعماله ، يكون من قبيل المأذون فيه .

ذلك ضرب من الاستصحابات : وهنا ضرب آخر وهو استصحاب ما دل الشرع على شوته كملك الأرض أو البضاعة عند تحقق المقتضى له ، وحل النكاح بعد امتلاك العصمة ، وشغل الذمة عند الترام مال أو إتلافه ، فإذا عارض شك في الملك أو حل النكاح أو شغل الذمة ، ألغى الشك وقضى باستمرار الملك حتى تقوم البيئة على نفيه . وبقاء العصمة حتى يعلم انقطاعها . وبقاء الذمة مشغولة بما التزمت ، وفيمة ما أتلقت حتى تثبت براءتها بإقرار أو بينة .

والنقض بقاء الملك أو العصمة أو شغل الذمة مع عروض الشك فيها ، يستند إلى استصحاب ما دل الشرع على ثبوته قبل حال

الشك ، قصار بعد حال الشك بمنزلة المعلوم . ولم يختلف أهل العلم في العمل بهذا الضرب من الاستصحاب إلا أن يقوم تجاهه ما يراه المجتهد أقرب دلالة وأظهر حكماً

ذاتك ضربان من الاستصحاب ، وهنا ضرب ثالث وهو استصحاب العدم الأصلي : كأن يدعى الشريك أو المضارب أن المال لم ينتج عنه ربح ، فتقبل دعواه استصحاباً للأصل الذي هو عدم الربح إلا أن ثبت الربح بينه . ومن مثله أن يشترى المضارب صنفاً من البضائع فيدعى صاحب المال أنه نهاه عن شراء هذا الصنف ، وينكر المضارب ، فائقول للمضارب استصحاباً للأصل الذي هو عدم السهم . وهذا الضرب من الاستصحاب لا يخالف في العمل به أحد من أهل العلم إلا أن يصرفه عنه دليل أظهر منه وأقوى .

تلك ثلاثة أضرب من الاستصحاب ؛ وهنا ضرب رابع منه وهو أن يعلم ثبوت أمر عقلي أو حسي بإحدى طرق العلم . ثم يقع الشك في زواله فيستصحب بقاءه وتجري الأحكام على هذا الاستصحاب حتى يحصل العلم أو الظن بزواله . ومن أمثله الدائرة أن يفقد شخص فيقوم بعض من شأنه أن يرثه مدعيًا وفاته مطالبًا بقسم ما ترك من مال ، فترد دعواه بأن حياة ذلك الشخص كانت قبل الفقد معلومة ، فتستصحب فيما بعد حتى يقوم الشاهد بوفاته .

وهذا الضرب من الاستصحاب يعمل عليه كثير من أئمة الفقه ، وخالف في حجتيه أئمة آخرون . وذهبوا فيه مذاهب وسعتهما كتب الأصول بحثًا واستدلالًا

تلك أربعة أضرب من الاستصحاب . وهنا ضرب خامس يسمى استصحاب الإجماع ، وهو أن يكون الأمر بحالة ويتفق فيه على حكم ثم يتغير إلى حالة أخرى ، فيستصحب حكم الإجماع في الأمر بعد تغيره حتى يقوم الدليل على أن له حكماً غير ما انعقد عليه الإجماع .  
 والمثال الذي يوضحه : مناظرة جرت بين أبي سعيد البردعي وداود الظاهري في بيع أم الولد ، قال داود الظاهري : قد اتفقنا على جواز بيعها قبل العلق بالحمل ، فمن زعم أن بيعها بعد الولادة لا يجوز فعليه الدليل . فقال أبو سعيد : قد اتفقنا على منع بيعها حاملاً ، فمن زعم أن بيعها بعد الوضع جائز فعليه الدليل . فسكت داود ولم يحر جواباً ، وهذا النوع من الاستصحاب قلته بعض أهل العلم ورده آخرون .

ذلك الاستصحاب وتلك أقسامه ، وقد استنبط الفقهاء استصحاباً آخر هو على عكس الأول ويسمى الاستصحاب المقلوب ، وحقيقته ثبوت أمر في الزمن السابق بناء على ثبوته في الزمن الحاضر ، وللمالكية فتاوى مبنية على رعايته . كمسألة الوقف الذي لا يدري بعد البحث أصل مصرفه وشرط واقفه ، ولكننا نجد في الزمن الحاضر يصرف على حالة ، إذ قالوا : إن هذه الحالة تستصحب فيما قلته ويحمل على أن مصرفه في الأصل هكذا ، وتكون الحالة التي يصرف عليها صحيحة حتى تقوم البيينة على عدم مطابقتها لما صدر من الواقف . وكمسألة الزوج يغيب عن زوجته دون أن يترك لها نفقة ثم يقدم وتطالبه بما أنفقت في غيبته ، فيدعى أنه كان في مدة الغيبة معسراً ، وتدعى هي أنه كان

موسراً ، إذ قالوا : إنه ينظر إلى حال قدمه من عسر أو يسر  
وتستصحب في زمان الغيبة . فإن قدم موسراً عند في الغيبة ذا يسار  
وقضى عليه بما تطلب الزوجة من النفقة . فهاهنا ثبت أمر وهو يسار  
الزوج في الزمن السابق . أعني زمن الغيبة ، بناء على ثبوته في  
الزمن الخاضع لأي زمن قدمه ، بالاستصحاب .

وإنما يعتمد الاجتهاد على الاستصحاب لجميع أقسامه بعد أن  
ينظر في الحادثة ولا يجد لها حكماً في نص أو قياس ، قال  
الخوارزمي<sup>(٥٧)</sup> في كتاب الكافي : « الاستصحاب آخر مدار  
الفتوى . فإن المفتي إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب  
ثم في السنة ثم في الإجماع ثم في القياس ، فإن لم يجده يأخذ  
حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات . فإن كان التردد  
في زواله فالأصل بقاءه وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم  
ثبوته » .

هذا صفة ما يقوله أهل العلم في الاستصحاب . وقد رأيت كيف  
يفتح للفقهاء طرقاً يصدرون بها الفتوى في يسر ، وينفذون منها إلى  
فصل القضايا في سرعة ، علاوة على ما فيه من الدلالة على  
سماحة الإسلام ، وأنه دين الفطرة الذي لا يشعر أولياؤه بحرج  
فيما شرع من أحكام .

## مراعاة العرف

للعادات أثر كبير في شرع النظم والقوانين ، فلا غنى للمشرع  
عن مراعاتها قليلاً أو كثيراً ، ولها قسط وافر من عناية واضعي

القوانين في القديم والحديث ، فأساس القانون الروماني عادات كانت تجرى في مدينة رومة ؛ وأساس القانون الإنكليزي عادات السكسون والنورمان الذين فتحوا بلاد إنكلترا

وكذلك الشريعة الإسلامية لم تقطع النظر عن العرف ، وجعلت رعايته أصلاً من أصولها العامة على شروط تذكرها فيما بعد . ومن القواعد التي تدور عليها أحكامها السمحة « العادة محكمة » .

والعرف والعادة ما يغلب على الناس من قول أو فعل أو ترك .

ومثال العرف القولي من باب الوقف ، قول الفقهاء في حبس يقول صاحبه : « هو حبس على ولدي » إنه يدخل فيه البنات إذا كان لفظ الولد يطلق على الذكر والأنثى في عرف بلد الواقف أو لم يكن هناك عرف ، أما إذا كان عرفهم إطلاقه على الذكر فقط فإنه يختص بالذكر ولا يدخل فيه الإناث ، وإن كان معنى الولد لغة يعم الصنفين .

ويراعى العرف القولي وإن لم يوافق لغة العرب أو ما جاء في لسان الشارع . وعلى هذا ينبني قول بعض أهل العلم فيمن حلف لا يأكل لحماً فأكل سمكاً : إنه لا يحنث ، حيث إن السمك لا يسمى في العرف لحماً وإن سمي به في قوله تعالى ﴿ ومن كل تأكلون لحماً طرياً ﴾ (١٥٨) . كما أن من حلف لا يجلس على بساط لا يحنث بجلوسه على الأرض ، لأنها لا تسمى في العرف بساطاً ، وإن كان لفظ البساط يتناولها بمقتضى معناه في لسان العرب كما قال تعالى ﴿ والله جعل لكم الأرض بساطاً ﴾ (١٥٩) .

يعتد بالعرف القولى متى كان عامًا لبلد أو قوم ، وتحمل عليه ألفاظ المتكلمين من أهل تلك البلد بإطلاق ، سواء فى ذلك العقود والالتزامات والأيمان والنذور . أما إذا كان العرف القولى خاصًا بالمتكلم دون قومه أو أهل بلده ، حمل لفظه عند المالكية على عرفه الخاص فى الأيمان والنذور والطلاق . أما العقود فإنما يرجع فيها إلى العرف العام أو الوضع الملغى إن لم يكن هناك عرف عام .

ومثال العرف الفعلى : الزوجان يختلفان فى المهر بعد البناء فيدعى الزوج أنه دفعه لها ، وتنكر الزوجة ذلك ، فقد قال الامام مالك : إن القول للزوج ، لأن العرف بالمدينة كان جاريًا بدفع المهر قبل الدخول . وتطرد هذه الفتوى فى كل بلد تجرى فيه العادة بدفع المهر قبل البناء . ومن هذا القبيل مسألة الحيابة عند المالكية ، فمن حاز عقارًا عشر سنين ثم قام شخص يدعى استحقاق ذلك العقار ، ولم يقم عذرًا عن سكونه تلك المدة ، ينحو غيبته عن البلد ، أو عدم علمه بحيابة المدعى عليه للعقار ، فإنه لا ينتفع بالبينة التى تثبت له أصل الملك . ذلك لأن العرف جار على أن الرجل لا يشاهد غيره بتصرف فى ملكه هذه المدة الطويلة ويسكت عنه . وكذلك أفتى الإمام<sup>(٦٠)</sup> المازنى فيما إذا جرت عادة قوم بقدر الصداق وعرفها المتعاقدان أن هذه العادة بمنزلة التسمية ويحكم بذلك القدر المتعارف . ولا يكون النكاح من قبيل نكاح التفويض .

هذا هو الشأن فى العرف الفعلى العام لقوم أو أهل بلد ، أما العرف الفعلى الخاص بفرد فقد حكى شهاب الدين القرافى<sup>(٦١)</sup> الإجماع على عدم الاعتداد به فلا تخصص به العمومات ولا

تقييد به المطلقات . وأنكر عليه بعض الفقهاء المالكية حكاية الإجماع وأوردوا مسائل في المذهب تدل على التخصيص بالعوائد الفعلية وإن كانت خاصة . ومما ساقه بعضهم مثالا لهذا الضرب من العرف مسألة الرجل يوكل آخر على شراء ثوب فيشتري له ما لا يناسب عادته أو عادة خدمه ، فقد أفتوا بأن ما اشترى غير لازم للموكل بل هو لازم للموكل .

ومثال العرف الجاري بالترك نسامح الناس في تمر العنصر الخارج عن حدود البساتين ، فمن وجد شيئاً منه واقعاً على الطريق مثلاً - ساع له الانتفاع به دون توقف على الإذن الصريح من صاحبه لأن أصحاب البساتين يتسامحون في مثله ولا يتعرضون لمن يلمنقطة والعرف ثلاثة أقسام:

أحدها: ما يقوم الدليل الخاص على اعتباره كمراعاة الكفاءة في النكاح .

وثانيها: ما يقوم الدليل على نفيه كعبادة الجاهلية في التبرج وطوافهم بالبيت عراة ومناصرة الأخ وإن كان ظالماً .

وثالثها: ما لم يقدّم الدليل الخاص على اعتباره أو نفيه ، وهذا موضع نظر المجتهدين . فيذهب كثير منهم إلى مراعاته ويجعلونه أصلاً من أصول الشريعة يبنون عليه فتاوى وأحكاماً ، وأكثر ما تجد هذه الفتاوى في كتب المالكية والحنفية والحنابلة

وصلة العادة بالشريعة على وجهين:

أحدهما: أن يغلب على الناس أمر فيقره الشارع ويجعله حكماً



يقضى به عند الاختلاف . ومثال هذا من الشريعة الغراء وضع  
الدية على العاقلة ومراعاة الكفاءة في النكاح . والتحقيق أن  
الشريعة العادلة لا تجعل نفس العادة قانوناً إلا أن تكون العادة  
معقولة صالحة .

ثانيهما: أن يغلب على الناس معنى فبراعيه في تفصيل حكم  
الواقعة حتى إذا تبدلوا بذلك المعنى عرفوا آخر كان على المصنف  
إعادة النظر في الواقعة لتفسير حكم يراعى فيه العرف الطارئ ،  
وهكذا يتجدد النظر في الواقعة ما تجددت العادات . ومثال هذا  
أن يجرى العرف في بضاعة يدفع ثمنها نقداً ، فإذا اشترى أحد  
شيئاً من هذه البضاعة ووقع في حيازته ثم قام البائع يدعى أنه لم  
يقبض ثمنها وادعى المشتري أنه سلم له الثمن حسب العادة  
الجارية ، فأصل مراعاة العرف يقضى بأن يكون القول للمشتري مع  
اليمين متى عجز البائع عن إقامة البينة . فأحكم الذي بنى على  
العرف في هذا المثال هو جعل القول للمشتري حيث صدقه العرف  
حتى يكذبه البائع بينة .

ومن أمثله أن العادة جارية في كثير من البلاد على أن الرجل  
يستودع زوجته المال فإذا سلم أحد إلى آخر ودیعة فوضعها عند  
زوجته فضاغت منه لا يكون ضامناً لها نظراً إلى هذا العرف ، وكان  
صاحب المال يُعذمه بالعرف في إيداع الرجل المال عند زوجته يعد  
راضياً بإيداع المال عند الزوجة ، وإنما بضمن المودع إذا تصرف في  
الوديعة على وجه لا يرضى عنه صاحبها .

هل يراعى العرف الفاسد ؟

إذا جرى عرف الناس ببعض العقود الفاسدة مثلاً ، فهل يراعى هذا العرف في بناء الأحكام ، أو إنما تبني الأحكام على العرف الجاري على وجه صحيح ؟

ذهب كثير من فقهاءنا إلى عدم مراعاة العرف الفاسد ، وذهب الآخرون إلى مراعاته . وما ينبغي على هذا أن يجري عرف قوم ببعض العقود الفاسدة شرعاً ، ويختلف المتعاملان فيدعى أحدهما أن العقد وقع على الوجه الفاسد ، يروم نقض البيع ، ويدعى الآخر أنه وقع على الوجه الصحيح ، فالقائلون بصحة مراعاة العرف الفاسد يرون العرف هنا شاهداً يصدق مدعى الفساد فينقص البيع إلا أن يشبه الآخر السبب على أن المعاملة حوت على وجهها الصحيح . قال عبد المنعم ابن الفرس <sup>(١٢)</sup> في كتاب أحكام القرآن « وإذا تنازعا في بيع أو إجارة وادعى أحدهما الصحة والآخر الفساد ، وكان الفساد الذي ادعاه جارياً بين الناس فالمشهور أن القول قول مدعى الصحة ، ومن أصحاب مالك من يقول القول لمدعى الفساد وتفسخ المعاملة » .

والقائلون بمراعاة العرف الفاسد ينظرون إلى أن المعنى الذي اقتضى جعل القول لمدعى الصحة فيما إذا جرى العرف على الصحة حاصل في العرف الفاسد وهو غلبة معنى على الناس يقتضى غلبة الظن بصدق من افترن هذا المعنى بدعواه .

ومراعاة العرف في كثير من الأحكام صريح أن تختلف أحكام بعض الوقائع باختلاف المكان والزمان لأن العادة قد تجري في موطن دون آخر ونظراً في عصر وتنقطع في عصر ولا يعد اختلاف

الأحكام باختلاف العادات اختلافاً في أصل خطاب الشارع ، بل معنى هذا الاختلاف أن العادات إذا اختلفت اقتضت كل عادة حكماً بالانحصار ، فالواقعة إذا صحبتها عادة اقتضت حكماً غير الحكم الذي تقتضيه عندما تقرن بغيرها من العادات . فإذا جرت عادة قوم باستقباح كشف الرأس في جماعة كاد للقاضي أن يعزز من استحق التعزير الخفيف بكشف رأسه في ملا من الناس ، فعمل من استحق التعزير قد اقترن بعادة استقباح كشف الرأس فكان التعزير بكشف الرأس مجزئاً ، وإذا لم يكن كشف الرأس في عادة قوم مستقبحاً . امتنع أن يكون طريقاً كافياً للتعزير ، ولا بد للقاضي من اتخاذ طريق آخر يكون له وقع الألم في نفس المستحق للتعزير .

فخطاب الشارع الذي تعلق بالواقعة المقتضية للتعزير حال صحبتها لعادة استقباح كشف الرأس ، غير الخطاب الذي يتعلق بواقعة مثلها تصاحب عادة عدم استقباح ذلك .

ولاختلاف الأحكام باختلاف العرف ترى فقهاء المذاهب لا يأخذون بفتاوى أئمتهم القائمة على رعاية العرف متى تحققوا أن العرف قد تغير وأن الواقعة أصبحت تستحق حكماً آخر غير ما قرره الأئمة من قبل . فلفقهاء المالكية : كآبى عبد الله بن عتاب (٦٣) والقاضي أبى بكر بن العربي وأبى الوليد بن رشد (٦٤) وأبى الأصبغ (٦٥) بن سهل والقاضي ابن زرب (٦٦) - فتاوى عدلوا فيها عن المشهور في المذهب وبنوها على رعاية العرف وجرى باختيارهم عمل أهل الفضا والفتوى من بعدهم . قال شهاب

الدين القرافي في قواعده : إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تُجره على عرف بلدك والمقرر في كتبك . فهذا هو الحق الواضح . والجصود على المنقولات أية كانت إضلال في الدين وجهل بمقاصد المسلمين والسلف الماضين .

وكذلك ترى فقهاء الحنفية يخالفون ما نص عليه أبو حنيفة في مسائل بناها على عرف كان جارياً في زمنه . وقالوا في وجه هذه المخالفة : إن أبا حنيفة لو كان في زمنهم لما وسعه إلا أن يفتي بما أفتوا به . ولم يعدوا التصرف في الأحكام القائمة على العرف خروجاً على المذهب وإنما هو الأخذ بأصل إمامهم الذي يقتضي الرجوع إلى العرف في الأحكام

يراعى العرف في القضاء والفتوى وليس للفقيه أن يفتي أو يقضى بما جرى به العرف المخالف لأصل من أصول الشريعة إلا أن تدعو إلى ما جرى به العرف ضرورة فيكون الحكم مبنياً على مراعاة الضرورة ويدخل في قبيل الرخصة التي يقررها الفقيه على سبيل الاجتهاد .

فشأن الفقيه أن يظفر في المعاملات المخالفة لأصل من أصول الشريعة فإن وجدها ناشئة عن ضرورة كان له أن يستثنيها من أصل المانع ويجعل الضرورة علة استثنائها من ذلك الأصل . فإن كانت ناشئة عن جهالة أو هوى غالب فمأنة إلا أن يفتي بفسادها ويعلم الناس وجه المعاملة الصحيحة . ولا يصح جعل ما يجري به العرف القاسد أمراً مشروغاً ويفتني بصحته دون أن تدعو إليه ضرورة يحسن العارف بمقاصد الشريعة تقديرها . قال العلامة أبو عبد الله ابن شبيب أحد علماء تونس في

القرن الثامن «وعلمية الفساد إنما هي من إهمال حملة الشريعة ، ولو أنهم  
نقصوا عقود الفساد لم يستمر الناس على الفساد» . وقال الأستاذ الشيخ  
إبراهيم الرياحي التونسي في إحدى فتاويه «والعرف المعتبر هو ما  
يخصص العام ويقيد المطلق . وأما عرف يبطل الواجب ويبيح الحرام فلا  
يقول به أحد من أهل الإسلام» .

فإذا أفتى بعض الفقهاء بصحة عقد مخالف لأصل شرعي وظهر  
من عبارته أنه استند في إفئائه إلى جريان العرف بهذا العقد ،  
فاعلم أن العبارة لم تفرغ في قالب التحقيق ، أو أنه لم يزن الفتوى  
بقسطاس الشرع المستقيم .

وقد يذكر بعض الفقهاء العرف في سياق الاستدلال على جواز  
أمر ويريدون ما كان جاريا في عهد النبوة أو بين أهل العلم ، وليس  
الدليل في الحقيقة نفس العرف وإنما هو إقرار النبي ﷺ  
أو الإجماع الذي لا ينعقد إلا على دليل ومثال هذا أن الإمام  
مالك خص قوله تعالى : ﴿ وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ  
كَامِلَيْنِ ﴾ (٦٧) بغير ذوات الأقدار والشريف ، وقال لا يجب على  
الشريفة إرضاع ولدها لأن العادة جارية بذلك . ولا يريد الإمام أن  
مجرد جريان العرف يسوغ هذا التخصص ، وإنما أراد جريان العرف  
مع عدم إنكار أهل العلم من السلف فيرجع إلى الاستدلال  
بالإجماع . وقال بعض أهل العلم : عدم إرضاع الشريفة لولدها  
عادة عربية . واستمر الأمر فيها بعد الإسلام إلى زمن مالك  
رحمته . ومن هذا القبيل اكتفاءهم في صحة البيع بالمعاطاة

مستنديين إلى العادة . وقالوا : إن استمرار هذه العادة يشهد بصحة نقلها خلفاً عن سلف . ويغلب على الظن أنها كانت جارية في عهد رسول الله ﷺ (١٩) . وقد نبه ابن السبكي (٢٠) على ما قلنا من أن العادة لا تخصص العام بنفسه فقال في جمع الجوامع : «والأصح أن العادة بترك بعض الأمور تخصيص إن أقرها النبي ﷺ أو الإجماع» .

هذا أصل من الأصول التي يستند إليها المفتى أو القاضى فى تفصيل أحكام الحوادث فتجيب صالحة عادلة . ويمثل هذا الأصل بعلم أن الشريعة الإسلامية ملائمة لكل زمان ومكان . وليست كما يزعم خالى الذهن من تعاليمها أنها ضيقة ائمال فلا تنفى بأحكام اخوات . أو أنها قديمة العهد فلا تحفظ مصالح ما تجدد من الأزمان .

## سد الذرائع

من أعمال الإنسان أو أقواله ما يشتمل على المفسدة بنفسه ، كالغصب يحرم الإنسان من الانتفاع بماله . وكالقتل يلوث عرض البرى . ويستنقذ مكانته من النفوس .

ومن الأعمال أو الأقوال ما لا تنشأ عنه المفسدة مباشرة ، بل يكون وسيلة إلى عمل أو قول فيه مفسدة . كمنأولة السكين لمن ينفك بها دما معصوما ، فالمنأولة فى نفسها عارية عن المفسدة ، وإنما هى وسيلة إلى ما فيه المفسدة . وهو سفك الدم بغير حق . وكالدلالة الظالم على مكان شخص برىء يريد الظالم أن يناله بأذى . فليس فى نفس

(١٩) البحر المحيط للزركشى

الدلالة مفسدة تقع بوقوعها . وإنما المفسدة فيما كانت الدلالة وسيلة إليه . وهو إصابة النفس البريئة بالأذى . وبذلك على أن مثل مناوله السكين . ودلالة الظالم على مكان البريء لا تحتمل في نفسها مفسدة . أنها توجد في بعض الأحيان دون أن ينشأ عنها في الخارج فساد . كأن يقوم مانع من استعمال السكين في معصوم الدم . أو ينصرف الظالم عن أذية من دُلَّ على مكانه . وتختلف المفسدة عن الوسيلة لعارض لا يرفع الأثم عن فاعلها . لأن الأثم منوط بفعل الوسيلة مع العلم بما شأنها أن تفضي إليه من فساد .

ومن حكمة التشريع الإسلامي أنه لم يقصر النظر على ما يحتوي المفسدة بنمسه بل وجه نظره إلى وسائل ما فيه المفسدة . فمنعها . والنصوص الواردة في الكتاب والسنة للنهي عن وسائل مائع المفسدة بوقوعه غير قليلة . ومن شواهد هذا قوله تعالى : ﴿ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴾ (٦٩) فالأمر بغض البصر من ناحية أن النظر يثير الهوى ، والهوى يدفع إلى ارتكاب مفسدة هتك الأعراض واختلاط الأنساب .

ومن هذه الشواهد قوله تعالى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا ﴾ (٧٠) منع المسلمين من أن يقولوا (راعنا) مع قصدهم إلى طلب الرعاية سداً لباب كان اليهود يدخلون منه إلى سب النبي ﷺ . إذ يستعملون هذه الكلمة ولا يقصدون منها طلب الرعاية . وإنما يقصدون بها معنى اسم الفاعل المأخوذ من الرعونة .



ومن هذا الباب قوله تعالى ﴿ وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ﴾ (١١) فقد نهى عن سب معبودات المشركين وهم يسمعون . وأشار إلى أن وجه النهي عن هذا السب إفضاؤه إلى مافيه المفسدة . وهو إطلاق ألسنتهم بسب الله تعالى . ويضاهي هذا الشاهد قوله ﷺ « إن من أكبر الكبائر أن يلعن الرجل والديه » قيل يا رسول الله وكيف يلعن الرجل والديه؟ قال « يسب الرجل فيسب أباه ويسب أمه »<sup>(١٢)</sup> فجعل الرجل شاقما لوالديه ولم يصدر منه شتمهما ، وإنما تعاطى وسيلة هذا الشتم ، وهو شتمه لأبي الرجل الأجنبي أو أمه . هذا على أن فاعل الوسيلة منزلة فاعل ما ينسبها

وفى الشريعة أحكام كثيرة تقوم على إعطاء الوسائل حكم ما من شأنه أن يوجد بعدها من ضروب الفساد تراها قد منعت نكاح المرأة قبل أن تنقضى عدتها حذرا من احتلاط الأنساب . ثم منعت خطبة المعتدة باللفظ النصريح لأنها تفضي إلى تسرع المعتدة بالإجابة وادعاء انقضاء العدة قبل انتهاء أجلها . وقبول الهدية مأذون فيه ولكنه يحرم على المقرض قبول هدية من المقرض كراهة أن تتخذ الهدية طريقا للمرابا . وكذلك القاضى لا يجوز له قبول الهدية حذرا من أن تتخذ وسيلة لموبة الارتشاء . قال ربيعة « إياك والهدية فإنها ذريعة الرشوة »

وإذا أقبل القاضى على أحد الخصمين دون الآخر وبش فى وجهه ، انكسر قلب خصمه . وضعف بيانه عن إقامة الحجة

(١) صحيح الإمام البخارى

فيضيع حقه . فيحرم هذا الإقبال لأنه وسيلة إلى ضعف البيان الذي هو سبب ضياع كثير من الحقوق .

وقد تلقى نبعة الضمان على فاعل الوسيلة إذا أفضت إلى ما فيه المفسدة كريان السفينة يخرج في تصريفها عن المعتاد ويسير بها في خطر وهو قادر على اجتنابه فإنه بضمن ما يضيع بعرقها من الأموال والنفوس وإن لم يقصد إلى إغراقها . وجاء في فتاوى علمائنا أن من حفر بئراً في طريق شخص فاصداً هلاكه ، فوقع فمات كان حزاؤه القصاص .

ولا تختص الذرائع التي يجب سدها بالأفعال ، بل بعد في قبيلها ترك الأفعال التي تسمى بها نفوس أو أموال . فمن وجد رضيعاً بتكان خال ، وتركه بحاله وهو قادر على إنقاذه عالم بأن تركه يفضي إلى موته ، فمات عد تركه للطفل في موقع التهلكة جريمة ، إذ كان من وسائل الفساد التي يجب سدها ومعاقبة من يرتكبها . وجاء في فتاوى الفقهاء أن من منع فضل مائة مسافراً وهو عالم أنه لا يحل له منعه ، وأنه يموت إن لم يسقه ، فمات حقت عليه عقوبة القصاص . وكذلك الحارس ينال اختياراً في الوقت الذي اعتاد فيه النوم ، فيضيع شيء مما أقيم خراسته ، فإنه يضمن ما ضاع . وليس نومه إلا تركاً للحراسة . وكان هذا الترك وسيلة إلى ضياع المال .

لم يختلف العلماء في أن سد الذرائع من أصول الشريعة ، وإنما يختلفون في بعض الفروع يذهب بها بعضهم نحو سد الذرائع ، ويرجع بها آخرون إلى أصل غير هذا الأصل ، قال أبو إسحاق

الشاطبي «إن سد الذرائع أصل شرعي قطعي متفق عليه في الجملة وإن اختلف العلماء في تفاصيله ، وقد عمل به السلف بناء على ما تكرر من التواتر المعنوي في نوازل متعددة دلت على عموميات معنوية ، وإن كانت النوازل خاصة ولكنها كثيرة» يريد الشاطبي أن السلف حرموا في تفصيل بعض الأحكام على أصل سد الذرائع . ومستندهم في تحقيق هذا الأصل ماورد في الكتاب والسنة من الأحكام العائدة إلى هذا الأصل . وهذه الأحكام وإن كان كل واحد منها متعلقاً بنزلة خاصة ، قد بلغت من الكثرة مبلغ ما يدل على قصد الشارع إلى سد ذرائع الفساد . فتكون هذه الأحكام الكثيرة منزلة قول عام يرد في القرآن أو السنة مقصراً ببناء الأحكام على سد الذرائع

#### والذرائع ثلاثة أقسام:

أحدها: ما أجمع العلماء على سده . وهي الوسيلة التي تفضي إلى مافيه مفسدة على وجه القطع أو الظن القريب منه . كالإلقاء السام في الأضمة . وحفر الآبار في الطرق . فإلقاء السم في الطعام يفضي على وجه القطع أو انظن القريب منه إلى موت من يتناول الطعام كما أن حفر الآبار في الطرق يفضي إلى وقوع السائرين بها في غفلة أو ضلال .

ومن هذا القسم صنع الخمر والاتجار بها فإنه يفضي إلى مفسدة تعاضى شربها قطعاً أو ظناً غالباً وبذلكم على وجوب سد هذه الوسائل حديث أنس فيما رواه الترمذي (لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة : عاصرها . ومعتصرها . وشاربها . وساقيتها .

وحاملها . والمحمولة إليه . وبائعها . ومبتاعها . وواهبها . وأكل  
ثمنها) وللحاكم المسلم أن يمنع بمقتضى هذا زرع الخدرات والاتجار  
بها وبضع على ذلك عقوبة رادعة .

ثانيها: ما أجمعوا على إلغائه وعدم الالتفات إليه وهى الوسائل  
التي يكون إقضاؤها إلى المفسدة نادراً ومثال هذا زرع العنب فإنه  
يكون وسيلة إلى اتخاذ الخمر وتناولها شرباً ولكن هذه المفسدة  
نادرة بالنسبة إلى الانتفاع بالعنب من حيث إنه ثمرة طيبة فلا  
تمتد الحرفة من تعاضى الخمر إلى وميلته التي هى زرع العنب بل  
تبقى منبوذة بنحو تحويله إلى خمر أو تعاضى ما أسكر من عصيره .

وقد يكون اتخاذ الخمر من العنب فى بعض البلاد كثيراً . ولا  
تقتضى هذه الكثرة المنع من زرع العنب . فإن فى هذا المنع حرماناً  
للناس من منافع الطيبة وقد جعل الشارع لموبة الخمر عقوبة ،  
مضى تولى القيام عليها حازم رشيد ، ظهرت البلاد من حيث  
المسكرات . وباهت سائر البلاد برجال لا يخالط عقولهم كدر .  
ولا يمس نشاطهم كسل ، ولا يدنو من جدهم هزل .

وإذا فرض أن أمة تبلغ فى السفاهة أن يكون اتخاذ الخمر هو  
الغالب على أعينها بحيث يكون انتفاعها من العنب فى غير هذا  
الوجه نادراً . كان للعارف بأصول الشريعة وسياستها النظر فى هذه  
الحالة ليقرر لها حكماً مطابقاً لها .

وفى صناعة الطب مصلحة الشفاء من أمراض كثيرة ، وقد تكون  
الداواة وسيلة إلى إتلاف بعض النفوس . وهذه الحالة نادرة بالنسبة

إلى ما تنفّضى إليه من الصحة والسلامة ، فتلغى الحالة النادرة ،  
وتبقى المداواة مأذونا فيها بإطلاق ، وليس على الطبيب ضمان ما  
أتلف إلا أن يتبين تفريطه وعدم نصحه فى العلاج .

وفى تسيير السفن فى البحر منافع لا تحصى ، وقد يفضى تسيير  
السفينة إلى غرقها وهلاك ركبائها ، ولكن الغرق نادر بالنظر إلى  
السلامة ، فتلغى الحالة النادرة ويبقى تسيير السفن مأذونا فيه  
بإطلاق . وليس على ربان السفينة متى غرقت من ضمان ؛ إلا أن  
يتصرف فيها على وجه يتبين فيه تفريطه .

ويلحق بهذا الضرب انحاذ السيارات والطائرات والغواصات ،  
فإنه قد ينشأ عن استعمال هذه اختراعات إتلاف بعض النفوس  
البريئة . ولكن هذا الضرر قليل بالنسبة إلى ما يترتب عليها من  
نحو مصلحة الدفاع وقطع المسافات البعيدة فى أقرب زمان ، فلا  
تمتد الحرمة من إتلافها لبعض النفوس إلى أصل استعمالها بل  
تبقى الحرمة مقصورة على استعمالها بدون روية واحتراس ، وهو  
المفضى إلى نحو إهلاك النفوس أو الأموال .

ثالثها : ما يتردد بين أن يكون ذريعة إلى مفسدة ، وبين أن  
لا يكون . وهذا موضع اختلف فيه أهل العلم ، فمنهم من قال بالمنع  
من هذا القسم نظراً إلى ما قد يفضى إليه من المفسدة ، ومنهم من  
ذهب إلى الإغماض عنه وعدم عده فى الذرائع التى يجب سدها ،  
ومثال هذا استناد القاضى فى الحكم إلى ما يعلم من حال القضية  
ترفع إليه . فمن أهل العلم من منعه ، وأوجب على القاضى  
الرجوع إلى البيّنات والوقوف عندها مخافة أن يتخذ القضاة الذين

لم تشرب قلوبهم التقيوى الاستناد إلى العلم ذريعة إلى الجور فى القضية ، فيفصل فيها اتباعاً للنهوى ، يزعم أنه يعلم منها ما لم تعلمه البيئة .

فاستناد القاضى إلى علمه متردد بين أن يكون وسيلة إلى حفظ الحق ، وأن يكون ذريعة إلى مفسدة الجور فى القضاء . والمحققون على سد الذريعة فى مثل هذا الفرع . والقاضى الذى يعلم من القضية خلاف ما قامت عليه البيئة . يصرف الحكم فيها إلى غيره ، ويشهد لديه بما يعلم ، فتجرى عليه أحكام الشهادة . فإما أن يقبل وإما أن يلغى .

وما يساق فى الحديث عن هذا القسم أن الشريعة تحرم على الإنسان أن يفرض آخر عشرة دنانير - مثلاً - على أن يردها إليه خمسة عشر ديناراً ، فإن هذه العقدة هى الربا بعينه ، ولو باع زيد سلعة لعمره بخمسة عشر مؤجلة . ثم اشتراها منه بعشرة نقداً . لكان مآل هذا البيع والشراء إلى أن زيداً دفع إلى عمرو عشرة نقداً وأخذ منه بعد أجل مسمى خمسة عشر . ومثل هذه الصورة قد يقصد فيها زيد وعمرو إلى البيع والشراء على وجه البتة . ثم يبدو لزيد أن يشتري ما باع . فيكون هناك عقدان كل منهما مستقل عن الآخر . فيفارق هذا البيع والشراء عقدة الربا .

فإن قصداً من البيع والشراء إعطاء عشرة ليؤخذ بدلها خمسة عشر عند الأجل فقد جعلنا هذه المعاملة وسيلة إلى ما حرم من الربا . لأنها وإن جرت بألفاظ البيع والشراء . يشتمل على معنى الربا من جميع أطرافه .

ومن كبار الأئمة من يمنع هذه المعاملة حيث يكثر قصد الناس فيها إلى الغرض بمنفعة . ويستند في هذا المنع إلى قاعدة سد ذرائع الفساد

وقد بلغ بعض الفقهاء في مراعاة سد الذرائع أنه كره فعل بعض المتدوبات إذا كان إظهارها والمواظبة عليها وسيلة إلى اعتقاد العامة سنيتها أو وجوبها . وكان الإمام مالك رحمه الله يكره الخيء إلى بيت المقدس خوفاً أن يتخذ الناس ذلك سنة ، وقال سعيد بن حسبان (٧٢) : كنت أقرأ على ابن نافع (٧٣) فلما مررت بحديث التوسعة ليلة عاشوراء ، قال لي : حرق (\*) عليه ، قلت : ولم ذلك يا أبا محمد؟ قال : خوفاً من أن يتخذ سنة . وقد ذكرنا فيما سبق أن الإمام مالكا كره إتياع رمضان بصوم ستة أيام من شوال مخافة أن يعتقد العامة أنها في حكم صوم رمضان ، ومن لا يجيزون ترك المتدوب لخوف اعتقاد وجوبه أو سنيته ، ويعتمدون على أن من واجب العلماء تبين أحكام الشريعة وأدائها للناس ، وإزاحة ما يحوم بأذهانهم من الأوهام والباطلة ، وهذا هو الوسيلة التي يكفى بها شر اعتقاد العامة لسنية الأمر المتدوب أو وجوبه .

وكما نظر الشارع إلى وسائل الفساد فسدها ، نظر إلى وسائل ما فيه صلاح ففتحها بالإذن فيها وأحث عليها . ومثال هذا تسعير ما يباع في الأسواق من نحو الأقوات فإنه ذريعة إلى حماية العامة من أن يغبنوا ويعلى الباعة عليهم ما يحتاجونه في كل يوم . فالإذن في التسعير فتح ذريعة إلى مصلحة اقتصادية لا يستهان

(\*) كذا في الاعتصام لنشاطي : ويطبق التحريق معنى الحك والبرد بالبرد



بها ، فلولى الأمر أن يجمع وجوه أهل السوق ، ويحضر غيرهم  
استظهاراً على صدقهم ، فيسألهم كيف يشترون ، وكيف يبيعون .  
ويضع للحاجيات أثماً محدودة فيها ربح للباعة ، ولا تجحف  
بالعامة .

ونرى الشريعة تأتى إلى الأمر بكون له وجه من الضرر فتأمر به  
حيث يكون ذريعة إلى مافية مصلحة أكبر من ذلك الضرر ومن  
هذا القبيل بذل المال لغداء الأسرى . فالمال المبذول للعدو يربذه  
قوة ، وحرام على المسلمين أن يمدوا عدوهم ولو بورن ذرة من ذهب  
أو فضة . ولكن هذا البذل ذريعة إلى مصلحة يصغر في جانبها  
ضرر البذل . والمصلحة هي إنقاذ المسلمين من أيدي تسومهم سوء  
العذاب أو الهوان .

وفى حلف الشخص بالله كاذباً إثم كبير ، ومقتضى هذا أنه  
لا يجوز لصاحب الحق - متى أنكر المدعى عليه - أن يطالبه  
بالتيمين ، لأنه يدفعه إلى ارتكاب الإثم الكبير ولكن الشارع  
الحكيم أذن لصاحب الحق في تحليف المتكبر ، مع علمه بأنه  
سيحلف بالله كاذباً ، إذ كان التحليف ذريعة إلى ظهور الحق في  
كثير من الأحيان ، حيث يحمل المدعى عليه على الإقرار بأول  
الأمر ، أو على الرجوع إليه بعد الإنكار ، فهذه المسألة من المواضع  
التي أغمض فيها الشارع عن وجه الفساد ، وفتح بها الذريعة إلى  
مصلحة ذات شأن خطير

وخلاصة القول أن الشريعة الإسلامية قد بنت كثيراً من  
أحكامها المنطوق بها في الكتاب والسنة على رعاية صد الذرائع ،

وقد استخلص الفقهاء من هذه الأحكام الكثيرة أن من أصول الشريعة سد ذرائع الفساد ، واستمدوا من هذا الأصل أحكاماً حالوا بها بين الناس وبين ما يفضى إلى كثير من مواقع الفساد . فقاعدة سد الذرائع قاعدة محكمة ، وبها شاهد واضح على أن الشرع الإسلامي صالح لكل زمان ومكان .

### المصالح المرسلة:

من اطمأن قلبه إيماناً بأن الشريعة وحى نزل بها الروح الأمين على أفضل الخليفة لم يرتب في أنها قائمة على حكمة ، وأن الخير في الاقتداء بها والوقوف عند حدودها ، يقطع بهذا كل من صادفت فيه دلائل النبوة فطرة سليمة أو ألعية ثاقبة ، ويزيد المتفقه في الشريعة بعد هذا الاعتقاد الذي اقتضاه أصل الإيمان أنه يرى حق اليقين كيف قامت أصولها وفُصلت أحكامها على رعاية المصالح في الحياتين : العاجلة والآجلة ، ولم يختلف أهل العلم في أن كل حكم شرعى مربوط بحكمة ، وأن الحكمة هي التي دعت إلى تشريعه ، ومرجع هذه الحكم إلى المصالح والمفاسد ، ومن هذا الأصل الذى دل على أن الله تعالى قد شرع الأحكام على طريقة جلب المصالح ودرء المفاسد ، نشأت قاعدة المصالح المرسلة .

لا نزاع فى بناء الأحكام على المصالح التى قام الدليل الشرعى على رعايتها ، ومثال هذا حفظ العقل الذى دل على رعايته تحريم الخمر وإقامة الحد على شاربيها ، فإذا عرض للمجتهد مقطوع لا يسمى خمراً ولكنه يفعل بالعقل ما تفعله الخمر لم يتردد فى تحريمه

أخذنا بالدليل القائم على اعتداد الشارع بمصلحة حفظ العقل وبناءه بعض الأحكام على رعايتها ، وهذا هو أصل القياس في الشريعة ، فإنه مبني على التفقه في بعض الأحكام المنصوصة ومعرفة قصد الشارع فيها إلى مصلحة يعينها ، حتى إذا وجدت هذه المصلحة في واقعة أخرى أخذت حكم الواقعة المصرح بها .

ولا نزاع في عدم الاعتداد بالمصالح التي قام الدليل الشرعي على إلغائها ، والشارع الحكيم لا يُلغى مصلحة إلا إذا عارضتها مصلحة أرجح منها ؛ أو استتبعت مفسدة لا يستخف بأمرها ، ومثال هذا الاستسلام للعدو : قد يبدو أن فيه مصلحة حفظ النفوس من القتل ، ولكن الشارع رأى أن هذه المصلحة مغشورة بالمفاسد من كل جانب ، فلم يعتد بها وأذن في دفاع العدو نظراً إلى مصلحة أرجح منها ، وهي احتفاظ الأمة بالعزة والكرامة والتمكن من المسابقة في مضمار الحياة .

ومن هذا الباب تعدد الزوجات : يتبعه من الضرر أن تتألم المرأة من أن تشاركها في صلة الزوجية امرأة أخرى ، ففى ترك التعدد مصلحة هي قطع وسيلة استياء الزوجة ، ولكن الشارع ألغى هذه المصلحة مكتفياً بما اشترطه من العدل بين الزوجات ، وأباح التعدد نظراً إلى ما قد يترتب عليه من المصالح ، كتكثير النسل ، ومساعدة الرجل على تجنب الحرام الذي قد يقع فيه صاحب الزوجة الواحدة إذا عرض مانع من التمتع بها مثل المرض والنفاس .

وبما يدخل في هذا السلك قصة أمير الأندلس عبد الرحمن بن

الحكم (٧٤) إذ باشر إحدى نسائه في رمضان ، ثم ندم على ما فعل ، وجمع الفقهاء وسألهم عما يكفر به ، فقال له يحيى بن يحيى الليثي (٧٥) : تكفر بصوم شهرين متتابعين ، فلما خرجوا قال له بعض الفقهاء : لم لم تفته بمذهب مالك ، وهو التخيير بين العتق والصيام والإطعام؟ فقال : لو فتحنا له هذا الباب سهل عليه أن باشر كل يوم ويعتق رقبة ، ولكن حملته على أصعب الأمور ثلثا يعود .

وقد أقيمت هذه الفتوى على رعاية مصلحة لم يعتد بها الشارع ، ففى حمل الملك على الصوم مصلحة معه من اتباع الشهوات ، ولكن الشارع ألغى هذه المصلحة مكتفيا بالنهي عن الإفطار وتأثيم من يرتكبه ، وجعل الكفارة العتق أو الإطعام أو الصيام من غير فرق بين الملك وغيره .

ويبقى النظر فى المصالح التى لم يتم دليل معين على رعايتها أو على إلغائها ، وهذه هى التى تسمى المصالح المرسله ، وقد اعتد بهذه المصالح كثير من الفقهاء ، وبنوا بعض الفتاوى على رعايتها ، والجارى على بعض الألسنة والأقلام أنها أصل من أصول المذهب المالكي ، والواقع أن لها يدا فى سائر المذاهب المعول عليها ، وللمالكية القسط الأوفر فى استثمارها ، قال ابن دقيق العيد : الذى لا شك فيه أن ذلك ترجيحاً على غيره من الفقهاء فى هذا النوع ، وبنيه أحمد بن حنبل ، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره فى الحمله ، ولكن لهذين ترجيح فى استعماله . وقال البغدادى فى «جنة الناظر» : لا تظهر مخالفة

الشافعي مالكا في المصالح ، فإن مالكا يقول : إن اجتهد إذا استقرأ  
موارد الشرع ومصادره ، أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح في  
جزئياته وكتلياته ، وأن لا مصلحة إلا وهي معتبرة في جنبها ،  
لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادفها أصل من  
أصول الشريعة ، وما حكاه أصحاب الشافعي عن الشافعي لا يعدو  
هذه المقالة .

ولهذه القاعدة أمثلة مسوقة في كتب الأصول من فتاوى السلف  
وأقضيئهم ، ومن هذه الأمثلة قضاء الصحابة رضي الله عنهم  
بتضمين الصناع ، فالرجل ينصب نفسه لصناعة كالخياطة  
أو الصبغ فيدفع إليه شخص ثوبا ليخيطه أو يصبغه ، فيدعي  
صباغه ولم يقم بينة على أنه تلف بغير سبب منه ، فيقضى على  
الصانع بضمان الثوب أخذا بقاعدة المصالح المرسلة ، ووجه  
المصلحة في هذا المثال أن الناس في حاجة شديدة إلى الصناع ،  
وهم يغيبون بالأمثلة عن أعين أصحابها ، ونيس من شأنهم  
الاحتياط في حفظها ، فمن النصيحة القضاء بضمانهم حتى  
لا تضيع أموال كثيرة ، وهذا معنى قول علي كرم الله وجهه :  
لا يُلصَحُ الناسُ إلا ذاك يعني تضمين الصناع .

ومن أمثله قتل الجماعة بالواحد : فإن القصاص الوارد في  
النص هو قتل النفس بالنفس ، فإذا اشتبك جماعة في قتل  
شخص واحد ، فهي قضية لم يوجد لها دليل معين ، وقد ذهب  
الإمامان : مالك والشافعي إلى قتل الجماعة بالواحد ، وهو ما يروى  
عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، والمستند في هذا قاعدة المصالح

المرسلة ، ووجه المصلحة أن عدم أخذ الجماعة بالقصاص يذهب بدم القتيل المعصوم هدرا ، ويفتح بابا قصد الشارع إلى إغلاقه ، وهو باب سفك الدماء الريبة ، فإن الجماعة متى أمنوا من عقوبة القصاص حين يشتركون في القتل ، سهل على أحقادهم أو شهواتهم أن تسوقهم حتى يمدوا أيديهم إلى إزهاق الأرواح دفعة ، ففي قتل الجماعة بالواحد مصلحة حياة نفوس كثيرة وحفظها من أن يتواطأ على قتلها جماعات مالها في احترام الأرواح من خلاق ، وما أسندوه إلى هذه القاعدة أن يتحفز العدو للهجوم على بلاد الإسلام ولم يكن في بيت المال ما يقوم بحاجة الجند المهيأ لقتاله ، فقد قال طائفة من علماء الأندلس للأمير العادل أن يفرض على الأغنياء ما يراه كافيا للجند في الحال ، ووجه المصلحة أن هذا الفرض تقوى به شوكة الدولة وتخلص به البلاد من استيلاء قوم إن ظهوروا عليها لا يرقبوا فيها إلا ولا ذمة .

والى هذه القاعدة يستند الإمام مالك في إجازته سجن المتهم ، فالسجن عذاب والأصل أن لا يعذب أحد مجرد الدعوى ، ولكن الإمام رحمه الله تعالى نظر إلى أن في سجن المتهم مصلحة الوصول إلى الحق وليس ببعيد أن يقصد الشارع إلى حفظ هذه المصلحة ، ويغضى عما يلحق المتهم من ألم الاعتقال ، والمراد من المتهم من تقوم حوله قرينة تحيك في نفس الخاكم وتؤثر في قلبه شيئا من الظن .

وليس في الأخذ بالمصالح المرسلة فتح طريق يدخل منه العوام إلى التصرف في أحكام الشريعة على ما يلائم آراءهم أو يتأخرها

- كما ظنه بعض الكتابين - فإن ما ذكرناه في شرط الأخذ بهذه المصالح من عدم ورود دليل شرعى على رعايتها أو إلغائها يرفعها عن أن تكون فى متناول آراء العامة أو أشباه العامة ، إذ لا يدرى أن هذه المصلحة لم يرد فى مراعاتها أو إهمالها دليل شرعى إلا من كان أهلا للاستنباط ، قال الشيخ عمر الفاسى <sup>(٧٦)</sup> فى رسالة له فى الوقف : « وأنى للعقل أن يدعى غلبة الظن أن هذه المصلحة فيها تحصيل مقصود الشارع ، وأنها لم يرد فى الشرع ما يعارضها ولا ما يشهد بإلغائها ، مع أنه لا بحث له فى الأدلة ولا نظر له فيها ، وهل هذا إلا اجترأ على الدين وإقدام على حكم شرعى بغير يقين ؟ » فليس كل ما يبدو للعقل أنه مصلحة يدخل فى قبيل المصالح المرسله وتبنى عليه الأحكام ، وإنما هى المصالح التى يتدبرها من هو أهل لتعرف الأحكام من مأخذها حتى يثق بأنه لم يرد فى الشريعة شاهد على مراعاتها أو إلغائها .

ولا يقف فى سبيل المصالح المرسله ما أورده بعض الكتابين من أنه يفضى إلى اختلاف الأحكام باختلاف المواطن والعصور . فإن هذا الاختلاف معدود فى محاسن الشريعة . وهو ناحية من النواحي التى روعيت فى جعلها الشريعة العامة الباقية . وليس اختلاف الأحكام الناشئ عن مراعاة المصالح المرسله اختلافًا فى أصل الخطاب وإنما جاء من جهة تطبيق أصل عام دائم هو أن المصلحة التى لم يرد دليل على مراعاتها بخصوصها أو إلغائها . يقضى فيها المجتهد على قدر ما يراه فيها من صلاح . فالأحكام المبنية على رعاية المصالح المرسله تستند إلى أصل تعرفه المجتهدون



من موارد الشريعة . فكأن الشارح يقول للذين أوتوا العلم : إذا عرض لكم أمر فيه مصلحة ولم تجدوا في الأدلة التي بين أيديكم ما يدل على رعايتها بخصوصها أو إلغائها ، فزنتوا تلك المصلحة بعقولكم الراسخة في فهم المقصود من التشريع ، وفصلوا لها حكماً يطابقها .

وقد ادعى بعض أهل العلم من غير المالكية أن الإمام مالكاً أفتى بأننا على قاعدة المصالح المرسلة بجواز قتل ثلث العامة لمصلحة الثلثين ، والمالكية ينكرون نسبة هذه الفتوى إلى الإمام مالك أشد الإنكار ويقولون : إنها لم تنقل في كتبهم البتة ، وإنما تكلموا كما تكلم غيرهم في مسألة العدو بضع أمامه الأسرى المسلمين يترس بهم في الحرب ، فأفتوا بأنه يجوز دفع العدو بنحو الرمي متى خيف استئصال الأمة ولو أفضى الدفاع إلى قتل أولئك الأسرى من المسلمين .

ونقرأ في ترجمة الشيخ علاء الدين الجمالي أحد فقهاء الحنفية أن السلطان سليماً هم بقتل جماعة خالفوا أمر السلطان في بيع الحرير ، فدخل عليه الشيخ علاء الدين منكراً عليه قتلهم ، فقال له السلطان : أما يحل قتل ثلث العالم لنظام الباقي ! فقال الشيخ علاء الدين : نعم ، ولكن إذا أدى الحال إلى خلل عظيم ، فعفا السلطان عن الجميع .

وقد حقق الباحثون في المصالح المرسلة النظر ، وأجروها في أبواب المعاملات ، وتجنبوا بها أصول العبادات ، لأن المتفقه في علم الشريعة يدرك أن أحكام المعاملات مبنية على رعاية

المصالح المدنية التي يتيسر للعقول السليمة متى تلقنتها من الشارع ؛ وغاصت في تدبرها من كل جانب . أن تقف على أسرارها ، وترى خبير أخياة في التمسك بها ، وأما العبادات ففيها ما تستبين حكمته ، ويبدو القصد من مشروعته واضحا ، ومنها ما لم تقف العقول على حكمته الخاصة ، وحسب العقل في الإيمان بحكمة ما كان من هذا القليل أنه صادر عن قام الدليل القاطع على أنه لا يأمر إلا بخير . ولا يجد في هذا الإيمان حرجا مادامت العبادات على اختلاف صروبها بريئة عما تنبذه العقول الراجحة . والفرق بين ما لا يقف العقل على مصلحته الخاصة ، وما ينبذه لاشتمائه على فساد راجح ، لا يخفى إلا على ذي نظر سليم .

ولما كثر في العبادات ما تخفى مصلحته الخاصة ، قالوا : إن أصلها التعبد ، وقصروا الأمر فيها على ماورد عن الشارع الحكيم . ثم إن أنشاع حذر من الزيادة على ماقرره من العبادات ، وسمى ما يخترع بقصد القرية بدعة وضلالة . والتصرف في العبادات من طريق المصالح المرسلة يفتح باب البدع ويدخل بالناس في ضلال بعيد .

فلا نزاع في بطلان اختراع عبادات ذات أوضاع لم يرد بها كتاب أو سنة . بدعوى أن فيها مصالح توافق قصد الشارع فيما وضع من العبادات .

وقد يتصرف الفقهاء في أشياء تتصل بأصل العبادة ، وينظرون إليها من ناحية المصالح الملازمة لتلك العبادة ، فيصيبون في الحكم ، ويخطئون ، ومن أمثلة تصرفهم الصحيح أن أذان الجمعة

كان على عهد رسول الله ﷺ والخليفين بعده واحداً يقام بباب المسجد . ومن الواضح الجلى أن القصد من الأذان الإعلام بدخول وقت الصلاة ، ولما كثر الناس واتسع العمران بالمدينة أقام عثمان رضي الله عنه أذاناً بالزوراء (\*) ، وهذا العمل خارج عن البدعة ؛ لأنه تصرف في إحدى وسائل العبادة ، لا في أصل العبادة ، ولأن القصد من الأذان واضح وضوحاً لا يحوم عليه ريبة ، وهو إعلام المصلين بدخول الوقت ، وفي الأذان بالزوراء إعلام بدخول الوقت على وجه أكمل . ولم يكن الباعث على زيادة هذا الأذان وهو كثرة الناس واتساع العمران متحققاً في عهد النبي ﷺ حتى يقال : إن الشارع لم يعتد بهذه المصلحة ، وأنها ليست من نوع المصالح التي توافق قصده من التشريع .

وقد يتسرع إلى هذه القاعدة من لا يجيد فهمها ، فيفتي بغير حق أو يقضي بغير عدل ، وقد رأيت السلطان سليماً كيف توهم أن في قتل جماعة كثيرة خالفوا أمره في بيع الخريز مصلحة يأذن الشارع بالحفاظ عليها . وظن بعض القضاة أن هذه القاعدة تبيح له أن يقطع أغملة شاهد زور . ليمنعه من الكتابة ، واستشار ابن دقيق العبد في هذه العقوبة فأنكره أشد الإنكار . وعندها من المنكرات العظيمة الوقع في الدين والاسترسال في أذى المسلمين .

وخاتمة المقال أن رعاية المصالح المرسلة من أهم القواعد التي تأتي بشمر طيب متى تناولها الراشح في علوم الشريعة ، البصير بتطبيق أصولها .

(\*) موضع المدينة قرب المسجد

## الاستحسان

جرى لفظ الاستحسان في عبارات بعض الأئمة على وجه يتوهم منه أن الاستحسان أصل من الأصول التي يُرجع إليها في استنباط الأحكام ، وتعرض له علماء الأصول عند بحث الأدلة ، ونسبوا الأخذ به إلى بعض الأئمة ، ونقلوا إنكاره عن آخرين ، واختلفوا في تفسيره ، وإليك صفة ما قيل في هذا الوجه من الاستدلال :

روى محمد بن عبد العزيز العنبي<sup>(٧٧)</sup> في كتاب المستخرجة عن أصبغ بن الفرج عن ابن القاسم أن مالكا قال «سبعة أغشار العلم الاستحسان» وقال مالك في بعض فتاويه أستحسن في كذا أن يكون الحكم كذا ، وقال ابن خويزمنداد<sup>(٧٨)</sup> وهو من المالكية في كتابه الجامع لأصول الفقه «وقد عول مالك على الاستحسان وبنى عليه أبوابا ومساائل من مذهبه»

واستند الحنفية إلى الاستحسان في تقرير كثير من الأحكام ، ويعارضون به القياس ، فيقولون في بعض الأحكام : هذا ما يقتضيه الاستحسان وذلك ما يقتضيه القياس .

وعبر الإمام الشافعي بالاستحسان في أحكام بعض الخوادر ، فقال : أستحسن أن تكون المتعة ثلاثين ، وقال : أستحسن أن يؤجل الشفيع ثلاثاً .

وأنكر قوم أن يكون الاستحسان دليلاً شرعياً ، وشنعوا على القائلين به ، ظناً منهم أن استحسان هؤلاء الأئمة من قبيل الرجوع

إلى الرأي دون رعاية دليل شرعى ثابت . والرجوع إلى الرأي  
المخض فى تقرير الأحكام الشرعية لا يقول به عاى مسلم فضلا  
عن إمام بلغ رتبة الاجتهاد أو الترجيح . ومن هنا تصدى علماء  
الأصول من المالكية والحنفية لتفسير الاستحسان الوارد فى  
عبارات أئمتهم . وبينوا أنه عائد إلى أدلة متفق عليها ، أو أدلة  
معروفة فى مذهب المعبر به . وحملوا قول الإمام الشافعى « من  
استحسن فقد شرع » على معنى الاستحسان الذى لا يقوم على  
رعاية دليل شرعى وكذلك الأثر الذى يسوقه بعض المحتجين  
لصحة القول بالاستحسان وهو « ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله  
حسن »(\*) وإنما يحمل على أن المراد بالمسلمين ذوى الكفاية  
لاستنباط الأحكام ، فيكون دليل الاحتجاج بالإجماع

أما المالكية فيقولون محققوهم كأبى الوليد الباجى (١٧٩) :  
الاستحسان هو الأخذ بأقوى الدليلين : وكذلك قال ابن خويز  
منداد : معنى الاستحسان عندنا القول بأقوى الدليلين . ويضاهى  
هذا قول الحفيد بن رشد (١٨٠) الاستحسان عند مالك هو الجمع بين  
الأدلة المتعارضة . ومعنى هذا أن الاستحسان فى مذهب مالك  
ليس بدليل مستقل وإنما هو ترجيح أحد الدليلين على الآخر .  
كأن يتعارض فى حادثة جزئية قياسان أو يعارض أصلا من  
الأصول عرف أو مصلحة مرسلة أو سد ذريعة فينظر المجتهد ويرجع  
أحد القياسين على الآخر أو يرجع قاعدة العرف أو المصالح المرسلة  
أو سد الذريعة على ذلك الأصل المعارض .

(\*) هو من قول عبد الله بن مسعود : وليس بحديث

ونكتفى بذلك مثال لما تعارض فيه قياسان . ومن هذا المثال يتبين وجوه الترجيح فى الأدلة الباقية :

معروف فى مذهب مالك ان المتبايعين إذا اختلفا فى قدر الثمن أو المبيع كأن يقول البائع بعثك بعشرة . ويقول المشتري إنما بعثني بستة . فوجه الحكم أن ينظر فيمن قوله أشبه أى أقرب إلى الصدق . فيقتضى بقوله مع اليمين . فإن كان المبيع يساوى عشرة ، ترجح قول البائع ، وإن كان يساوى ستة ترجح قول المشتري .

ومعروف فى المذهب أيضاً أن المودع (بكسر الدال) والمودع (بفتحها) أو المعير والمستعير . إذا اختلفا فى الشيء المودع أو المعار ، كان القول للمودع أو المستعير . لأن كلا منهما أمين على ما نسلمه .

وجرت بين الفقهاء حادثة اختلاف المتراهنين . كأن يخرج المرتهن رهناً فيقول الراهن رهنك ما هو أفضل منه . ويقول المرتهن بل هو رهنك . وقد تجاذب هذه الحادثة قياسان القياس على اختلاف المتبايعين ، وهذا يقتضى أن يكون القول قول الراهن إن أشبه ، أى صدقه شاهد حال ، كأن يرهنه رهناً بألف فيخرج المرتهن رهناً يساوى مائة ، وهذا ماذهب إليه أصبغ بن الفرج . والقياس على المودع والمستعير ، وهذا يقتضى أن يكون القول للمرتهن وإن لم يخرج إلا ما يساوى درهما ، وهذا ماذهب إليه أشهب<sup>(١٨١)</sup> .

وقياس اختلاف المتراهنين على اختلاف المعير والمستعير أو المودع

والمودع أجلّ من قياسه على اختلاف المتبايعين ، لأن المرتهن  
يشبه المودع أو المستعير في كونه مأموناً على ما وضع عنده من  
الرهن ، غير أن قياسه على المتبايعين الذي هو أخفى من قياسه  
على المودع أو المستعير قد تقوى بقلة الأمانة في الناس ، وبأن  
الراهن سلم الرهن إلى المرتهن عن احتياح إلى الدين ، أما المودع  
والمعير فإنما سلم الوديعة أو العارية عن اختيار محض .

فيصح أن يقال إن قول أشهب مبنى على القياس ، وقول أصبغ  
مبنى على الاستحسان . كما قال ابن رشد في كتاب البيان : قول  
أشهب إغراق في القياس ، وقول أصبغ استحسان وهو أظهر .

وهذه العبارة من العلامة ابن رشد فريدك كيف يطلقون  
الاستحسان ويريدون منه القياس الخفى المعارض للقياس الجلى .

وأما الخفية ، فيقولون : الاستحسان ترك القياس الجلى بدليل  
أقوى منه . ويريدون من الدليل الأقوى ما يشمل الحديث والإجماع  
والضرورة والقياس الخفى .

وأمثلة معارضة هذه الأدلة للقياس الجلى مفصلة في كتب  
أصول الفقه . ونكتفى بذكر مثال للأخذ بالقياس الخفى المعارض  
للقياس الجلى ، وهو أنهم قالوا مؤر<sup>(٨٢)</sup> السباع من الطيور يتبادر إلى  
الذهن قياسه على سؤر سباع البهائم في الحكم بنجاسته .  
لاشتراك سباع الطيور وسباع البهائم في نجاسة اللعاب ، لتولده من  
لحم حرام ، وهذا هو القياس الجلى . ولكن سباع الطيور تشرب الماء  
بمنقارها ومنقارها من عظم جاف طاهر لارطوبة فيه ، فلا يخشى



تنجس الماء بملاقاته ، فيصح أن يقاس سؤرها على سؤرها ظاهر  
اللعاب كالآدمى وما يؤكل من الأنعام ، لعدم ملاقة الماء للوطوبة  
التي يلاقيها من ألسنة السباع من البهائم ، وهذا هو القياس  
الخفى .

وإذا كان الاستحسان ترجيح أحد الدليلين المتعارضين فيما  
يتراءى للمجتهد أو النظر لا ينبغي أن يجرى فى صحته اختلاف  
بين أهل العلم .

وهو بهذا المعنى شاهد على دقة أنظار علماء الشريعة إذ كانوا  
لا ينساقون فى تقرير الأحكام إلى ما يتبادر لهم فى الاستدلال إلا  
بعد النظر فى الواقعة من جميع وجوهها .

ومن فسر الاستحسان بدليل يقذفه الله فى قلب المجتهد تقصر  
عنه عبارته فقد فسره بما تتضافر أصول الشريعة على إسقاطه  
وإخراجه من دائرتها . ومن هذا الذى وصل إلى رتبة استنباط  
الأحكام ولا يستطيع أن يعرب عما فى ضميره ويدل على ما خطر  
له من المعانى ! ثم إن قبول مثل هذا الذى ينقدح فى النفس وتعجز  
اللسان عن بيانه وعده فى أدلة الأحكام يفتح لأصحاب الأهواء  
باباً يخرجون منه إلى ما يشاءون من الابتداع فى الدين والعيب  
بأحكامه .

## هوامش التحقيق

خدمة لقارئ هذه الدراسة - عن «الشريعة الإسلامية» - قدما لها هذه الخدمة التحقيقية ، التي ترجمت - في إيجاز - للأعلام التي ذكرت فيها - ترجمة تحدد موقع العلم في ميدان العلم ، وموقعه من التاريخ - . . . كما تخرج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي وقع الاستشهاد بها في هذه الدراسة . . . وهي خدمة خلت منها الدراسة الأصلية لأن مؤلفها - المغفور له شيخ الإسلام محمد الحضر حبيب - قد كتبها أولا في صورة مقالات ، ولأنه - . . . ثانيا - كان يكتب للقارئ متخصص . . . لذلك ، أثرتنا - كي يستفيد جمهور القراء من هذه الدراسة الأصولية - أن نخدمها - خدمة للقارئ - بهذا الحد الضروري من التعليقات

(١) الغزالي : حجة الإسلام ، أبو حامد (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ ١٠٥٨ - ١١١١م) فيلسوف ومتصوف وأصولي وفقه ، كانت إبداعاته ظاهرة إحيائية للفكر الإسلامي في مختلف ميادين العلوم الدينية .

(٢) ابن العربي - (القاضي) - محمد بن عبد الله بن محمد المعافري (٤٦٨ - ٥٤٣ هـ ١٠٧٦ - ١١٤٨م) مجتهد ، وحافظ ، وأديب .

(٣) مقاتل بن سليمان (١٥٠ هـ ٧٦٧م) من أعلام المفسرين ولوائل الذين ألفوا في علوم القرآن الكريم .

(٤) ابن دقيق العيد . موسى بن علي بن وهب بن مطيع القشيري (٦٤١ - ٦٨٥ هـ ١٢٤٤ - ١٢٨٦م) فقيه مجتهد . وأحد أبرز

علماء العصر الذي عاش فيه .

(٥) أحمد بن حنبل (١٦٤ - ٢٤١ هـ ٧٨٠ - ٨٥٥ م) رأس

المذهب الحنبلية في الفقه ، وإمام السلفية ، وصاحب المسند .

(٦) ابن قيم الجوزية ، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي

بكر (٦٩١ - ٧٥١ هـ ١٢٩٢ - ١٣٥٠ م) تلميذ ابن تيمية ،

ومن أبرز الذين طوروا الفكر السلفي .

(٧) أبو عبيد القاسم بن سلام (١٥٧ - ٢٢٤ هـ ٧٧٤ - ٨٣٧ م)

صاحب المؤلفات الشهيرة في علوم القرآن والسنة واللغة والفقه

والأموال

(٨) الشاطبي ، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي (٧٩٠ هـ

١٣٨٨ م) أصولي ، وحافظ ، جاء كتابه (المواقفات) تفصيلاً

وتأسيساً لفن التأليف في مقاصد الشريعة الإسلامية .

(٩) هشام بن عبيد الله الرازي (٢٠١ هـ ٨١٦ م) من فقهاء

الأحناف ، أخذ عن أبي يوسف ومحمد ، صاحب أبي

حنيفة .

(١٠) عطاء بن رباح (٢٧ - ١١٤ هـ ٦٤٧ - ٧٣٢ م) من أجلة

فقهاء التابعين ، ولد باليمن . ونشأ بمكة وصار مفتي مكة

ومحدثها .

(١١) سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي (١٠٧ - ١٩٨ هـ ٧٢٥

- ٨١٤ م) فقيه ، واسع العلم ، وحافظ ، ولد بالكوفة ، وسكن

مكة ، وأصبح محدثها .

(١٢) سعيد بن أبي عروبة بن مهران (١٥٦ هـ ٧٧٣ م) إمام  
البصرة ، وأحفظ أهل زمانه للحديث .

(١٣) أبو إسحق الإسفراييني إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن  
مهران (٤١٨ هـ ١٠٢٧ م) عالم بالفقه والأصول . كان يلقب  
بركن الدين . وهو أول من لُقّب من الفقهاء .

(١٤) إمام الحرمين ، الجويني ، عبد الملك بن عبد الله (٤١٩ -  
٤٧٨ هـ ١٠٢٨ - ١٠٨٥ م) فقيه ، ومتكلم ، من أبرز الذين  
طوروا المذهب الأشعري .

(١٥) أبو منصور البغدادي ، عبد القاهر بن طاهر (٤٢٩ هـ ١٠٣٧ م)  
من أئمة علماء الأصول ، والمؤرخين للفرق الإسلامية .

(١٦) ابن الصلاح ، عثمان بن عبد الرحمن (٥٧٧ - ٦٤٣ هـ  
١١٨١ - ١٢٤٥ م) من مشاهير علماء التفسير والحديث والفقه  
والرجال .

(١٧) مالك بن أنس (٩٣ - ١٧٩ هـ ٧١٢ - ٧٩٥ م) إمام دار  
الهدنة ، وصاحب المذهب الفقهي المشهور ، وجامع الموطأ في  
أحاديث الفقه .

(١٨) أك عمران : ١٣٠ .

(١٩) البقرة : ٢٧٩ .

(٢٠) النساء : ٢٣ .

(٢١) رواء ابن ماجه والإمام أحمد .

(٢٢) رواء البخاري .

(٢٣) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والنسائى .

(٢٤) التوبة : ٦٠ .

(٢٥) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى وابن ماجه ومالك والإمام أحمد

(٢٦) الحديث المرفوع هو ما أصيف إلى النبى ﷺ قولاً أو فعلاً عنه ، أى ما أخبر فيه الصحابى عن رسول الله .

(٢٧) الشافعى ، محمد بن إدريس (١٥٠ - ٢٠٤ هـ ٧٦٧ -

٨٢٠م) صاحب المذهب الفقهى المشهور ، وواضع علم أصول الفقه .

(٢٨) محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمى (٢٢٣ - ٣١١ هـ ٨٣٨ -

٩٢٤م) إمام نيسابور فى عصره ، مجتهد فى الفقه وعالم بالحديث .

(٢٩) رواه الترمذى وأبو داود والنسائى والدارمى ومالك والإمام أحمد .

(٣٠) عز الدين بن عبيد السلام (٥٧٧ - ٦٦٠ هـ ١١٨١ -

١٢٦٢م) سلطان العلماء ، وأبرز قادة الأمة فى عصره ، ومن أشهر علماء الأصول .

(٣١) رواه البخارى والنسائى .

(٣٢) سبأ : ٢٨ .

(٣٣) البقرة : ١٧٩ .

(٣٤) الأحزاب : ٣٧ .

(٣٥) رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَالدَّرَامِيُّ وَابْنُ مَاجَةَ وَمَالِكٌ وَالْإِمَامُ أَحْمَدُ .

(٣٦) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ وَالنَّسَائِيُّ وَمَالِكٌ .

(٣٧) رَوَاهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ .

(٣٨) الْجُمُعَةُ : ٩ .

(٣٩) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ وَأَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَةَ وَالدَّرَامِيُّ وَمَالِكٌ وَالْإِمَامُ أَحْمَدُ .

(٤٠) إِبْرَاهِيمُ بْنُ يَزِيدَ النَّخَعِيُّ ، أَبُو عِمْرَانَ (٤٦ - ٩٦ هـ ٦٦٦ - ٧١٥ م) فقيه العراق ، وأحد الحفاظ ، ومن أكتابر التابعين صلاحاً ، وصاحب مذهب فقهى .

(٤١) الشَّعْبِيُّ ، عَامِرُ بْنُ شَرَاهِيلَ (١٩ - ١٠٣ هـ ٦٤٠ - ٧٢١ م) من الفقهاء ، وحفاظ الحديث الثقات ، تولى القضاء لعمر بن عبد العزيز .

(٤٢) الْمَرْزِيُّ ، إِسْمَاعِيلُ بْنُ يَحْيَى بْنِ إِسْمَاعِيلَ ، أَبُو إِبْرَاهِيمَ (١٧٥ - ٢٦٤ هـ ٧٩١ - ٨٧٨ م) مَصْرِيٌّ ، صَاحِبُ الشَّافِعِيِّ ، كَانَ زَاهِداً عَالِماً ، قَوِيَّ اخْبَةِ .

(٤٣) ابْنُ عَقِيلٍ الْخَنْبَلِيُّ . أَبُو الْوَفَاءِ الْبَغْدَادِيُّ (٤٣١ - ٥١٣ هـ ١٠٤٠ - ١١١٩ م) شَيْخُ الْخَنَابِلَةِ بِبَغْدَادَ . كَانَ مَعْتَزِلِيًّا ثُمَّ تَرَكَ الْاِعْتِزَالَ إِلَى السُّلْفِيَّةِ .

(٤٤) أَبُو حَنِيفَةَ النُّعْمَانُ بْنُ ثَابِتٍ (٨٠ - ١٥٠ هـ ٦٩٩ - ٧٦٧ م) أَحَدُ الْأَثَمَةِ الْأَرْبَعَةِ . وَإِمَامُ الْخَنْفِيَّةِ . وَرَأْسُ مَدْرَسَةِ أَهْلِ الرَّأْيِ بِالْعِرَاقِ .

- (٤٥) النظام ، أبو اسحاق . إبراهيم بن سيار بن هاني ( ٢٣١ هـ - ٨٤٥ م ) من أئمة المعتزلة ، والمتبحرين في الفلسفة .
- (٤٦) أبو القاسم عبيد بن عمر ، عبيد الله بن عمر البغدادي ( ٣٠٠ - ٣٦٥ هـ - ٩١٣ - ٩٧٦ م ) فقيه ، وأصولي ، نشأ ببغداد ، ورحل إلى الأندلس ، وتوفي بها .
- (٤٧) أبو الهذيل العلاف ، محمد بن الهذيل بن عبد الله ( ١٣٥ - ٢٣٥ هـ - ٧٥٣ - ٨٥٠ م ) إمام المعتزلة في عصره .
- (٤٨) أبو سهل ، بشر بن المعتمر البغدادي ( ٢١٠ هـ - ٨٢٥ م ) فقيه ، معتزلي ، من أهل الكوفة ، تنسب إليه طائفة « البشرية » من المعتزلة .
- (٤٩) أبو عبد الرحمن ، بشر بن غياث المروسي ( ٢١٨ هـ - ٨٢٣ م ) فقيه ، معتزلي ، متفلسف ، أخذ الفقه عن أبي يوسف - صاحب أبي حنيفة .
- (٥٠) داود بن علي بن خلف الأصميهاني الظاهري ( ٢٠١ - ٢٧٠ هـ - ٨١٦ - ٨٨٤ م ) أحد الأئمة المجتهدين ، ورأس المذهب الظاهري في الفقه .
- (٥١) الإسرائ : ٢٣ .
- (٥٢) النساء : ١٠ .
- (٥٣) أبو محمد ، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي ، الظاهري ( ٣٨٤ - ٤٥٦ هـ - ٩٩٤ - ١٠٦٤ م ) أحد أئمة الظاهرية ، ومن مشاهير علماء الأندلس .

(٥٤) تقي الدين ، أحمد بن عبد الحلیم ابن تیمیة (٦٦١ - ٧٢٨ هـ ١٢٦٣ - ١٣٢٨ م) فقيه السلفية وفيلسوفها ، وأحد المجددين لمذهبها .

(٥٥) رواه البخارى والإمام أحمد .

(٥٦) القرطبي ، محمد بن أحمد بن أبى بكر ، الأندلسى (٦٧١ هـ ١٢٧٣ م) من كبار المفسرين ، وصاحب «الجامع لأحكام القرآن» .

(٥٧) الخوارزمي الفقيه ، يوسف بن محمد الخوارزمي (القرن العاشر الهجرى - السادس عشر الميلادى) . وفى معجم سركيس أن كتاب الكفاية فى شرح الهداية هو لجلال الدين بن شمس الدين الخوارزمي -

(٥٨) فاطر : ١٢ .

(٥٩) نوح : ١٩ .

(٦٠) المازرى ، أبو عبد الله محمد بن مسلم بن محمد (٥٣٠ هـ ١١٣٦ م) أصولي ، ومتكلم ، وصوفى .

(٦١) القرافى ، شهاب الدين أحمد بن إدريس (٦٨٤ هـ ١٢٨٥ م) من علماء الأصول ، وكبار فقهاء المذهب المالكي .

(٦٢) عبد المنعم بن القرس ، أبو محمد عبد المنعم بن محمد بن عبد الرحيم الغرناطى (٥٢٤ - ٥٩٧ هـ ١١٣٠ - ١٢٠١ م) فقيه ، وأصولي ، ومحدث ، ونحوى ، وأديب .

(٦٣) أبو عبيد الله بن عتاب - لعله : عبد الرحمن بن محمد بن عتاب الأندلسى القرطبي (٤٣٣ - ٥٢٠ هـ ١٠٤١ - ١١٢٦ م) .



(٦٤) أبو الوليد بن رشد (الجُد) : محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد (٤٥٠ - ٥٢٠ هـ ١٠٥٨ - ١١٢٦ م) من كبار الفقهاء والأصوليين المالكية بالأندلس .

(٦٥) أبو الأصبع بن مهمل - لعله : أبو الأصبع بن محمد بن سعيد الأندلسي (٢٥٥ - ٣٢٠ هـ ٨٦٩ - ٩٣٢ م) أو : أصبع بن الفرج بن سعيد بن نافع (٢٢٥ هـ ٨٤٠ م) من كبار فقهاء المالكية بمصر .

(٦٦) القاضي ابن زرب ، محمد بن زرب القرطبي (٣١٧ - ٣٨١ هـ ٩٢٩ - ٩٩١ م) من قضاة وفقهاء المالكية بقرطبة .  
(٦٧) البقرة : ٢٣٣ .

(٦٨) ابن السبكي . ناج الدين السبكي ، عبد الوهاب بن علي (٧٢٧ - ٧٧١ هـ ١٣٢٧ - ١٣٧٠ م) فقيه ، وأصولي ، ومن مصنفى الطبقات . وصاحب «طبقات الشافعية» .

(٦٩) النور : ٣٠ .

(٧٠) البقرة : ١٠٤ .

(٧١) الأنعام : ١٠٨ .

(٧٢) أبو عثمان ، سعيد بن حسان (٢٣٦ هـ ٨٥٠ م) من أهل قرطبة : كان مولى للأمير الحكم بن هشام .

(٧٣) ابن نافع الصائغ ، عبد الله (٢٠٦ هـ ٨٢١ م) مدني ، من أصحاب الإمام مالك بن أنس .

(٧٤) عبد الرحمن بن الحكم بن هشام بن عبد الرحمن الأموي (١٧٦ - ٢٣٨ هـ ٧٩٢ - ٨٥٢ م) رابع ملوك بني أمية في

الأندلس

(٧٥) يحيى بن يحيى الليثي (١٥٢ - ٢٣٤ هـ ٧٦٩ - ٨٤٩ م)  
عالم الأندلس في عصره ، سمع الموطأ على مالك بن أنس  
بالمدينة ، وأخذ عن علماء مكة ومصر .

(٧٦) الشيخ عمر الفاسي أبو جعفر (١١٨٨ هـ ١٧٧٤ م) من علماء  
المالكية بمدينة فاس .

(٧٧) محمد بن أحمد عبد العزيز العتبي الأندلسي (٢٥٥ هـ  
٨٦٩ م) فقيه ، ومحدث .

(٧٨) ابن خويز منداد ، محمد بن أحمد عبد الله بن خويز (٣٩٠ هـ  
١٠٠٠ م) عراقي ، من الفقهاء والأصوليين ، مالكي المذهب .

(٧٩) أبو الوليد الباجي ، سليمان بن خلف بن سعد (٤٠٣ -  
٤٧٤ هـ ١٠١٣ - ١٠٨١ م) فقيه مالكي ، وأصولي ، ومتكلم ،  
ومحدث ، ومفسر ، وأديب .

(٨٠) ابن رشد (أخفيد) محمد بن أحمد بن محمد بن رشد  
(٥٢٠ - ٥٩٥ هـ ١١٢٦ - ١١٩٨ م) من أكابر فلاسفة  
الإسلام ، وفقهاء المالكية . وقاضى قضاء قرطبة ، والشارح  
الأكبر لأعمال أرسطو .

(٨١) أبو عمرو أشهب بن عبد العزيز بن داود القيسي (١٤٥ - ٢٠٤ هـ  
٧٦٢ - ٨١٩ م) صاحب الإمام مالك ، وفقه الديار المصرية في  
عصره .

(٨٢) السؤر - من الماء والطعام - البقية تبقى في الكوب أو الإناء  
بعد الشرب والأكل .

## صدر من سلسلة (فى التنوير الإسلامى)

- ١ - الصلوة الإسلامية فى عيون غربية . د . محمد عمارة
  - ٢ - الغرب والإسلام . د . محمد عمارة
  - ٣ - أبو حيان التوحيدى . د . محمد عمارة
  - ٤ - دراسة قرآنية فى فقه التجدد الحضارى . د . سيد دسوقى
  - ٥ - ابن رشد بين الغرب والإسلام . د . محمد عمارة
  - ٦ - الانتماء الثقافى . د . محمد عمارة
  - ٧ - تنصير العالم . د . زينب عبد العزيز
  - ٨ - التعددية الرؤية الإسلامية والتحديات . د . محمد عمارة
  - ٩ - صراع القيم بين الغرب والإسلام . د . محمد عمارة
  - ١٠ - د . يوسف القرضاوى : المدرسة الفكرية . د . محمد عمارة
- والمشروع الفكرى
- ١١ - تأملات فى التفسير الحضارى للقرآن الكريم . د . سيد دسوقى
  - ١٢ - عندما دخلت مصر فى دين الله . د . محمد عمارة
  - ١٣ - الحركات الإسلامية رؤية نقدية . د . محمد عمارة
  - ١٤ - المنهاج العقلى . د . محمد عمارة
  - ١٥ - النموذج الثقافى . د . محمد عمارة
  - ١٦ - منهجية التغيير بين النظرية والتطبيق . د . صلاح الصاوى
  - ١٧ - تجديد الدنيا بتجديد الدين . د . محمد عمارة
  - ١٨ - الثوابت والمتغيرات فى اليقظة الإسلامية . د . محمد عمارة
- الحديث
- ١٩ - نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم . د . محمد عمارة
  - ٢٠ - التقدم والإصلاح بالتنوير الغربى . د . محمد عمارة

- ٢١ - فكر حركة الاستنارة . . وثناقصاته . د. عبد الوهاب المسيري
- ٢٢ - حرية التعبير في الغرب من ملهان . د. شريف عبد العظيم  
رشدى إلى روجية جارودى .
- ٢٣ - أسلامية الصراع حول القدس وفلسطين . د. محمد عمارة
- ٢٤ - الحضارات العالمية تدافع ؟ . أم صراع . د. محمد عمارة
- ٢٥ - التنمية الاجتماعية بالغرب ؟ أم ... د. عادل حسين  
بالإسلام؟؟
- ٢٦ - الحملة الفرنسية فى الميزان . د. محمد عمارة
- ٢٧ - الإسلام فى عيون غربية . . دراسات موسرية ترجمة ا. ثابت عيد
- ٢٨ - الأقليات الدينية والقومية تنوع  
ووحدة . . أم تفتيت وأختراق . د. محمد عمارة
- ٢٩ - ميراث المرأة وقضية المساواة . د. صلاح الدين سلطان
- ٣٠ - نفقة المرأة وقضية المساواة . د. صلاح الدين سلطان
- ٣١ - الدين والثرات والحدائة والتنمية والحرية د. محمد خاتمي
- ٣٢ - مخاطر العولمة على الهوية الثقافية د. محمد عمارة
- ٣٣ - الغناء والموسيقى حلال . أم حرام؟؟ د. محمد عمارة
- ٣٤ - صورة العرب فى أمريكا . ترجمة وتعليق ا. ثابت عيد
- ٣٥ - هل المسلمون أمه واحده؟؟ د. محمد عمارة
- ٣٦ - السنة والبدعة . تقديم وتحقيق د. محمد عمارة
- ٣٧ - الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان . تقديم وتحقيق د. محمد عمارة
- ٣٨ - قضية المرأة بين التحرير والتمركز حول الأثنى . د. عبد الوهاب المسيري

# الفهرس

صفحة

|    |   |
|----|---|
| ٣  | تقديم.. بقلم الدكتور محمد عمارة           |
| ١٢ | الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان    |
| ١٢ | تمهيد                                     |
| ١٣ | الاجتهاد فى أحكام الشريعة                 |
| ١٤ | - شرائط الاجتهاد                          |
| ٢٤ | بناء الشريعة على حفظ المصالح ودرء المفاسد |
| ٣٦ | الأصول النظرية الشرعية                    |
| ٣٧ | - القياس                                  |
| ٤٤ | - الاستصحاب                               |
| ٥١ | - مراعاة العرف                            |
| ٦٠ | - سد الذرائع                              |
| ٧٠ | - المصالح المرسلة                         |
| ٧٩ | - الاستحسان                               |
| ٨٤ | هوامش التحقيق                             |



أسسها أحمد محمد إبراهيم سنة ١٩٧٥

إلى القارئ العزيز ..

في هذه السلسلة الجديدة :

إذا كان «التنوير الغربى» هو تنوير علمانى ، يستبدل

العقل بالدين ، ويقيم قطيعة مع التراث ..

فإن «التنوير الإسلامى» هو تنوير إلهى ، لأن الله

والقرآن والرسول صلى الله عليه وسلم : أنوار ، تصنع

للمسلم تنويرا إسلاميا متميزا .

ولتقديم هذا التنوير الإسلامى للقراء ، تصدر هذه السلسلة ،

التي يسهم فيها أعلام التجديد الإسلامى المعاصر :

• د . محمد عمارة • المستشار طارق البشرى

• د . حسن الشافعى • د . محمد سليم العوا

• ا . فهمى هويدى • د . جمال الدين عطية

• د . سيد دسوقي • د . كمال الدين إمام

• د . عبد الوهاب الميرى • د . شريف عبد العظيم

• د . عادل حسين • د . صلاح الدين سلطان

وغيرهم من المفكرين الإسلاميين ..

إنه مشروع طموح ، لإنارة العقل بأنوار الإسلام .

الناشر